



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

JOSÉ MAURO DE PONTES POMPEU

DEVORAÇÃO E MOBILIDADE: DISCURSOS ANTROPOFÁGICOS

JOÃO PESSOA

2018

JOSÉ MAURO DE PONTES POMPEU

DEVORAÇÃO E MOBILIDADE: DISCURSOS ANTROPOFÁGICOS

Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Ms. Aécio Amaral

Co-orientador: Prof. Dr. José Henrique Artigas de Godoy

JOÃO PESSOA

2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

P788d Pompeu, Jose Mauro de Pontes.

DEVORAÇÃO E MOBILIDADE: discursos antropofágicos / Jose
Mauro de Pontes Pompeu. - João Pessoa, 2018.
95 f.

Orientação: Aécio da Silva Amaral Jr.
Monografia (Graduação) - UFPB/CCHLA.

1. Antropofagia-cultural. Sociologia do conhecimento.
I. Amaral Jr, Aécio da Silva. II. Título.

UFPB/CCHLA

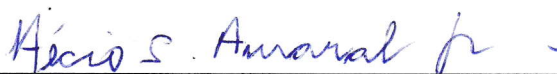
JOSÉ MAURO DE PONTES POMPEU

DEVORAÇÃO E MOBILIDADE: DISCURSOS ANTROPOFÁGICOS

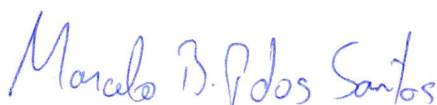
Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Aprovada em: ____/____/____

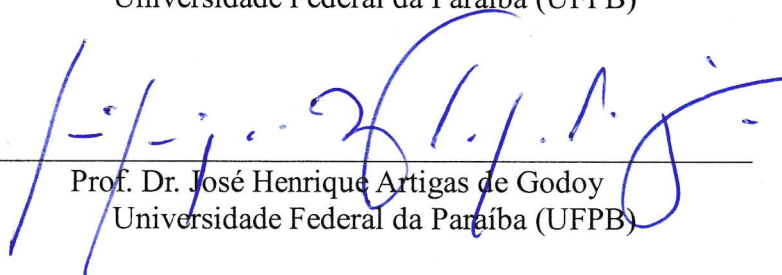
BANCA EXAMINADORA



Prof. Ms. Aécio Amaral (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)



Prof. Dr. Marcelo Burgos
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)



Prof. Dr. José Henrique Artigas de Godoy
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

“Pois o homem, o rei do planeta
Logo fez sua careta
E começou a sua civilização”
(Jorge Mautner – Samba dos animais)

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar ao sacrifício de meus pais Vera Lúcia de Pontes Pompeu e Ilson José Pompeu por toda ajuda financeira, suporte emocional e distância física e, sobretudo, a oportunidade de estudar em uma instituição federal de ensino superior. Agradeço também aos grandes amigos que se encontram distantes: Márcio Santos, Elizabete Albernaz, Karina Maldonado, Daniela Freitas, Diego Bragança, Cristiane Aguiar, Tarsila – Iura – Amanda (Wiedmann), Bernardo Afonso, Rodrigo Kely, Matheus Cogli, Binos, Andreas Knob, Pablo Stubrin, Hiram Albónico, Janaina Domingues, Rafael Aguiar, Bruno Aguiar, Natália Perdomo, Mario Negrini, Fátima (tia), Daniel Amaral, Pedro Azevedo, Renan Barbosa, Natália Chor, Tiago Santanna, AudioRebel, etc. assim como aos grandes amigos que fiz ao longo deste laborioso e estressante processo de graduação: Mateus Mota de Lima, Rachid Roberto, Gabriel Batistuta, Wilson Filho, Abraão Bahia, Gabriela Lucena, Hermes Augusto, André Antério, Bruno Carneiro, Malu, Edna, Pedro Regada, Felipe Simões (Rasta), Felipe Rodrigues, Atos Dias, Cláudio Alves, Iaguinho, André, Joelma Cesário, Jean Felipe, Anderson Soares, Lucas Gabriel, Bruno Nascimento, Alan Xá, Núbia Ferreira, Laila Domingos, Pedro Cardoso, Camila, a galera do dominó da PDA, entre tantos outros que esqueço. Agradeço também a todos os mestres que me guiaram nesta empreitada: Ana Edite Ribeiro Montoia, Mauro Koury, Nildo Avelino, José Henrique Artigas de Godoy, Marcelo Burgos, Italo Fitippaldi, Edinalva Maciel, Patricia Goldfarb, Patrícia Ramiro, Terry Mulhall, Luciana Chianca; e sobretudo ao meu orientador Aécio Amaral – muito obrigado pelo carinho e amizade.

RESUMO

O presente trabalho busca identificar os diversos sentidos atribuídos a noção de Antropofagia e Antropofagia-cultural e, sobretudo, desvelar seus usos metafóricos e simbólicos, assim como os recursos discursivos desta Ideia/conceito deveras polissêmica. Contudo, propõe-se uma leitura antro-po-filosófica da prática ritual da Antropofagia na primeira parte do trabalho a fim de compreender a Ideia político-filosófica da noção de Antropofagia-cultural elaborada na segunda parte da obra. Por fim, o objetivo deste trabalho é uma reflexão acerca das formas de desigualdade e exclusão social abertas pela marcha da Modernidade.

Palavras-chave: Antropofagia-Cultural. Sociologia do Conhecimento. Primitivismo. Modernismo;

ABSTRACT

The present study seeks to identify the various meanings attributed to the notion of Anthropophagy and Cultural-Anthropophagy and, above all, to unveil its metaphorical and symbolic uses, as well as the discursive features of this very polysemic Idea / concept. However, it is proposed an anthropophilosophical reading of the ritual practice of Anthropophagy in the first part of the work in order to understand the political-philosophical Idea of the notion of Cultural-Anthropophagy elaborated in the second part of the work. Finally, the objective of this work is a reflection on the forms of inequality and social exclusion opened by the march of Modernity.

Keywords: Anthropophagy-Cultural. Sociology of Knowledge. Primitivism. Modernism;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
-----------------	----

Parte I – Antropofagia em Negativo: entre Natureza e Cultura

Raízes do Horror: memórias canibais

1.1. Canibalismos e Androfagia.....	17
1.2. Comer carne de humano é (des-)humano.....	23
1.3. Diferença e Desigualdades: a mediação do Um.....	25
1.4. Novus Ordis: Humanum avant “A Marcha das Utopias”	28
1.5. Arawak – os anjos decaídos dos tempos modernos.....	31
1.6. O Outro parte de mim.....	35

1ª REVELAÇÃO: FOTOS ANTROPOFÁGICAS

“Só me interessa o que não é meu”

1.7. Antropofagia-Cultural: o estado da arte.....	40
1.8. Devoração e Mobilidade.....	42
1.9. Cortar os ossos e separar a carne.....	44

Parte II - ANTROPOFAGIA EM POSITIVO:

Sobredeterminação dos discursos antropófagos

2.Primitivismos: discurso, sobredeterminação, articulação e síntese antropofágica.....	47
2.1. Discurso Primitivista e a Antropofagia-cultural.....;	48
2.2.A Sobredeterminação Primitivista: Indigenismo-semióforo e a Antropofagia de Capiton.....	52
2.2.1. <i>Semióforos, símbolos entre a hegemonia e a deglutição</i>	53
2.2.2. <i>Antropofagia-capiton: síntese da descontinuidade</i>	57
2.3“Síntese Conjuntiva” e o desejo despótico - o primitivismo indianista, mediação ou determinação do social ?.....	58
2.4. Articulação e vanguardas artísticas – As ciências sociais e o primitivismo do século XX.....	61
2.5. Articulação ou Mediação: Primitivismos e Academias (o caso Picasso).....	64
2.6. Articulação e Discurso de um Antropófago: o “Oswald Canibal”.....	66
2.7. Antropofagia, uma máquina miraculante – regeneração da máquina territorial primitiva.....	72
2.8. Antropofagia-cultural: o desejo gregário pela destruição.....	74
2.9. Antropofagia: do anti-Narciso ao anti-Édipo.....	76

PARTE III

O Calótipo Antropofágico

3. Revelação Final (considerações finais)	80
---	----

REFERÊNCIAS.....	87
------------------	----

INTRODUÇÃO

O objetivo principal desse trabalho é analisar como os discursos acerca da noção de Antropofagia – prática canibal outrora presente nas mais diversas culturas – atuam como um motor imagético que produz significações que deslizam do horror à virtude, da prática grotesca à prática paradisíaca, ou de um estado de natureza que desqualificaria o próprio estatuto humano até a compreensão de um estado de cultura que evidencia uma “metafísica canibal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), cujas narrativas ainda podem nos servir de mecanismos para um tipo de articulação política não apenas mais participativa, mas mais inclusiva. Para tanto, busca-se, através de um esforço sintético e ensaístico, apresentar uma monografia que contemple duas versões discursivas institucionalizadas acerca da noção de Antropofagia, donde emerge o Brasil como um *locus* privilegiado de produções de imagens fantasmagóricas e paradisíacas na memória do Homem do Ocidente-civilizado.

Não se preteriu a priori o modelo ensaístico de escrita e construção argumentativa, mas sua conformação se deu à medida em que se preferiu uma metodologia epistemológica-crítica e em certa medida uma estética antropofágica. Trata-se, portanto, de uma sociologia do conhecimento antropofágico. Poder-se-ia dizer que esse trabalho, de forma geral, se enquadra num **método documentário de interpretação** ou um método mannheimiano das análises de visões de mundo. Neste sentido, para Mannheim (1980), visão de mundo é uma espécie de soma resultante de “uma série de vivências ou de experiências ligadas a uma mesma estrutura, que por sua vez constitui-se como base comum das experiências que perpassam a vida de múltiplos indivíduos” (ALVES, SANTOS, SILVEIRA, KALSING, WELLER, 2002, p. 378; *apud*. MANNHEIM, 1980, p. 101). Ainda acerca do método proposto, para essa pretensa elaboração de uma “sociologia do conhecimento antropofágico”, seguimos as palavras de Walter Benjamin em sua assertiva, “o conhecimento é um haver” (2013, p.8). Neste sentido, afirma-nos o filósofo:

O método, que para o conhecimento é um caminho para chegar ao objeto de apropriação – ainda que pela sua produção na consciência – é para a verdade a representação de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma. Esta forma não é inerente a uma conexão estrutural na consciência, como faz a sociologia do conhecimento, mas um ser. [...] A unidade do conhecimento dirige-se ao particular, mas não, de forma imediata, à sua unidade. A unidade do conhecimento seria antes uma conexão estrutural apenas mediatizada, nomeadamente por via dos conhecimentos isolados e, de certo modo, de sua compreensão recíproca, enquanto que na essência da verdade a unidade é uma determinação absolutamente imediata e direta (BENJAMIN, W. 2013, p.8)

essenciais de produção; a primeira, um registro em negativo da noção de Antropofagia, e a segunda um processo positivo da ideia de Antropofagia-cultural; seguindo, portanto, o postulado do escritor e “marginal” intérprete do Brasil Oswald de Andrade.

A primeira parte dessa monografia, dedica-se a compreender a Antropofagia ritual a fim de inseri-la num debate mais amplo acerca da produção das desigualdades sociais. Torna-se eminente a discussão antro-po-filosófica sobre o tema, uma vez que a própria palavra “canibal” e os sentidos atribuídos à prática antropofágica são elementos de um mundo que se encontra diante do abismo espaço-temporal chamado Modernidade. Compreender o início dos tempos modernos, aberto pelo choque de culturas jamais vistas e, por conseguinte, pelo ciclo da barbárie, é compreender como se estruturou a noção de *Outro*, sobretudo do outro-perigoso, através da figura do primitivo ou do selvagem. Também nos possibilita localizar no Brasil um lugar especial de recorrente produção de imagens “tabuísticas” do mundo civilizado.

O lugar especial do Brasil surge do fato desta nação ser o resultado do encontro de diversos povos ditos bárbaros, ou primitivos por excelência. Tão selvagens que desconheciam a “especulação”, pois tinham a adivinhação e a Política, “que é ciência da distribuição. E um sistema social planetário” (ANDRADE, 1928).

Ironias oswaldianas à – segunda – parte, nos capítulos que correspondem à primeira parte, tratamos de discutir como a diferença e a faculdade da linguagem, capacidade de distinguir as coisas que estão dispostas no mundo, sejam elas produtos humanos ou não, constituem uma qualidade essencial que evidencia o espírito humano.

Fazemos no fim da primeira parte uma “pré-revelação” da foto em negativo no imaginário ocidental com intuito de introduzi-los à segunda parte de nossa discussão. Deslocamos assim a nossa abordagem antro-po-filosófica para uma dimensão mais política, ou melhor, da constituição do político, e com isso da consolidação das diferenças em desigualdades. Nos concentramos também em analisar as propostas argumentativas da antropologia, sobretudo no que compete à proposta multiculturalista, por nós compreendida com uma fórmula narrativa imperiosa – e imperialista – do Ocidente-civilizado – Europa – sobre o mundo globalizado.

Dialeticamente, ou “fotograficamente”, promove-se o choque da mentalidade do mundo civilizado com a mentalidade do mundo-Brasil que buscava civilizar-se. É quando tratamos de abordar as narrativas constitutivas e instituintes de uma forma de ordem nacional. Portanto, o período da Primeira República torna-se momentaneamente o recorte temporal de nossa análise. Não são analisadas as estruturas narrativas do momento indianista-romântico e

daquele momento aberto pela Semana de Arte de 1922 que denominamos de primitivismo-modernista, nem tampouco foram apreendidos seus regimes estéticos. Optamos por privilegiar os diversos elementos díspares como forma de compreender as noções teóricas de sobredeterminação, discurso, articulação e mediação, dentro de uma abordagem especificamente pós-estruturalista, onde buscamos compreender como ainda operam as noções de Primitivismo e Antropofagia. Movemos, portanto, uma série de conceitos ofertados por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2015) e também as noções de discurso de Foucault (2013), de semióforo de Marilena Chauí (2000), de mediação e linguagem de Lacan (1953), de partilha do sensível de Jacques Rancière (2005), assim como dedicamos uma especial atenção à noção de máquina ou “maquínico” de Deleuze (2011).

Por fim, a terceira parte se ocupa de revelar essa fotografia mutante, que muda de sentido, personagens e, por fim, desloca seus próprios símbolos, reconfigurando as metáforas através da conformação entre um sentido figurado e o sentido literal. Neste sentido, busca-se compreender como a Ideia de Antropofagia pode e deve ser ressignificada pela literalidade de sua metáfora, restituindo seu caráter simbólico e, por fim, de uma alegoria excelente da Modernidade. Tal Ideia é desenvolvida ao longo dessa monografia através das noções de diferença-imanente e desigualdade transcendente.

b) O uso e a definição de alguns conceitos utilizados ao longo do trabalho

Cabe expor previamente a noção de alguns conceitos abordados ao longo desse ensaio monográfico que aparecem de forma recorrente sem grandes explicações de seu uso. A primeira e mais importante noção é a de Alegoria.

Na alegoria residem as ideias ou concepções filosóficas pelas quais é possível apreender suas representações. Neste sentido, todo processo de alegorização tem por princípio comungar a ambiguidade de duas categorias pragmáticas: a subjetividade e a historicidade, que determinam a constituição do sentido ao leitor (JUNKES, 1994, pp.125-137). Não obstante, toda alegoria apresenta um duplo movimento que lhe é inerente, ela tanto opera como símbolo como produz subseqüentes metáforas. Assim a alegoria nada mais é que uma espécie de figura retórica, exegética, que desliza entre o sentido literal e o sentido figurado (MOISÉS, 1974). A ideia da Antropofagia emerge como alegoria e, então, fragmenta-se em símbolo e metáfora.

Busca-se pelo sentido figurado do símbolo e da literalidade de sua metáfora desvelar o jogo do poder simbólico presente nesta Ideia/alegoria, que é tão antiga quanto a própria Antiguidade, a fim de entender como ela operou e vem organizando a sociedade cristianizada. A noção de poder simbólico, de estruturas estruturadas e estruturantes, assim como os conceitos de *habitus* e de campo social e político são extraídas de Pierre Bourdieu (1998, 2015), e nos servem como cimento sociológico para a nossa elaboração de um conhecimento antropofágico.

Algumas noções acerca do conceito de poder simbólico são importantes para o presente trabalho. Bourdieu (1998) diz que “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material e simbólico acumulados pelos agentes” (p.11) e que “o poder simbólico com o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer [...] só se exerce se for reconhecido” (p.13). Assim, “as estratégias discursivas dos diferentes atores (...) dependerão das relações de força simbólicas entre os campos e dos trunfos” (p.56). Por fim, as noções de estruturas-estruturadas e estruturas-estruturantes vão de encontro à própria noção de *habitus*, já que o *habitus* é um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (2015, p. 191).

Outro conceito utilizado, porém, de forma breve, mas importante para a compreensão desse trabalho, é o de dupla-hermenêutica de Anthony Giddens. Esta noção trata da apropriação do conhecimento sociológico por parte do público leigo, uma vez que estes são objetos e sujeitos das práticas e ações sociais. Para Giddens (1978), a dupla hermenêutica significa que “a sociologia trata de um universo que já está constituído pelos próprios atores sociais dentro de quadros de significância e o reinterpreta dentro de seus próprios esquemas teóricos” (p.171), ou melhor, “o conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo” (Ibid. 1991, p.31).

Os outros conceitos abordados serão esboçados à medida em que articulamos nosso discurso acerca da Ideia de Antropofagia.

c) *O que se pretende com a elaboração de uma Sociologia do Conhecimento Antropofágico*

Falta-nos agora deixar melhor explicado o que se pretende em sentido lato com essa breve monografia.

Buscou-se através de um discurso que articula elementos que *a priori* podem parecer generalistas discutir a generalidade da noção de diferença e de desigualdade. Defendemos a tese de que toda a diferença é imanente, não só no sentido de que as diferenças constituem características naturais apreendidas facilmente pela observação desses caracteres físicos, mas no sentido de que todos os indivíduos buscam meios distintivos de salvaguardar suas próprias subjetividades. Instituem, portanto, o Eu do Outro pela delimitação de uma fronteira que não lhe é exterior, não pode ser considerada um fato social legítimo. O contrário deve-se à noção de desigualdade. Acreditamos que toda desigualdade é transcendente, efeito de algum tipo de mediação que institui o nós-deles, porém com o intuito de sedimentar alguma forma de dominação considerada legítima.

Neste sentido, a Antropofagia, enquanto um horror que se tornou intrínseco a civilização ocidental, vem operando uma série de distinções que, além de desqualificar o outro, joga-os para as margens da história universal, e legítima, por conseguinte, tanto a noção de bárbaros e primitivos aos olhos do “mundo branco”, como conforma a própria ideia de civilização enquanto articuladora e produtora da barbárie.

PARTE I

ANTROPOFAGIA EM NEGATIVO Antropofagia: entre a “natureza” e a “cultura”

As Raízes do horror: *Antropofagia o “tabu dos tabus”*

“Vocês põem seus parentes debaixo da terra, e os vermes o comem;
você não amam seus familiares”¹

1.1. Canibalismos e Androfagia

O horror à antropofagia imprime fotografias do “canibal” no imaginário ocidental desde a Antiguidade clássica. Herdamos de Homero e Heródoto os registros que atribuem a prática de tal sinistro a Cronos, Saturno e aos Ciclopes (GRIMAL, 2005; OBAID, 2013). Do Velho Testamento ao “Diários Da Descoberta Da América” de Colombo, do “Manifesto Antropófago” (1928) de Oswald de Andrade, passando por *El Milagro de los Andes* (1972), chegando aos diversos estudos da antropologia contemporânea – e até mesmo a família canibal de Garanhuns² –; em resumo, todos estes “guias da Humanidade” atualizam de tempo em tempo a cartografia física e imaginária do horror à Antropofagia.

Entende-se que a prática canibal é *a priori* uma relação ecológica. Portanto, um dado natural, biológico. O canibalismo exercido de tipo humano não é apenas um dado natural ou uma prática alimentar ordinária de mera nutrição ou subsistência, mas um dado cultural por excelência. “A alimentação do homem é um dado cultural que tem uma importância pelo menos igual àquela pura e simplesmente alimentar” (AGNOLIN, 2002). Toda prática alimentar humana permite “distinguir um processo natural de um processo

¹ Relato descrito no livro “Arqueologia da Violência” (2014, p.58) de Pierre Clastres sobre a discussão entre Elena Valero e seu segundo marido índio; E. Valero fora raptada aos 11 anos pelos índios Yanoama, sobreviveu e descreveu seus 22 anos entre os indígenas.

² Conferir a matéria completa em: https://www.vice.com/pt_br/article/gy8mvx/o-jogos-mortais-brasileiro-canibais-de-garanhuns

cultural” (Lévi-Strauss, 2009). Se cru ou cozido, defumado ou assado ou fervido, fresco ou apodrecido, o consumo de carne por parte dos humanos se faz presente como um dado cultural nas mais distintas sociedades. Já seu preparo, o rito do cozimento, evidencia-nos uma série de categorias empíricas opostas que, à luz das *Mitológicas* de Lévi-Strauss (2004), se apresentam como qualidades características do *espírito humano*. O mundo não só está à disposição do homem como é sua própria criação, fruto de sua produção laboral e intelectual, e cada alimento, cada tipo de carne, o próprio ser morto, tudo que constitui a Natureza, absolutamente tudo que está disposto no mundo, pode, deve e é consumido pelos homens. Tudo é significado, tudo é significante, tudo é expressão, tudo é linguagem.

Se se alimentar é uma relação ecológica, uma economia natural, então podemos compreender que tal prática está presente em todos os organismos e entidades vivas. Observamos que não há somente animais canibais, mas plantas, parasitas, vírus, bactérias, diversos tipos de sistemas, meio ambientes etc. Portanto, a prática canibal se estende para além do mundo animal. Ela faz parte da dinâmica de todo organismo vivo, onde, por fim, tudo é devorado pela terra.

Assim, distingue-se em dois tipos as práticas canibais: *endocanibalismo* e *exocanibalismo*. Tal distinção pode ser observada e aplicada às mais diversas entidades vivas. Outra distinção importante, refere-se à compreensão dos termos *antropofagia* e *androfagia*. Concebidos de forma geral como sinônimos; e sinônimos de canibalismo, devemos nos ater a esta leve distinção que mostrar-se-á útil para uma melhor compreensão do tema. Entendemos a *androfagia* como uma condição do antropófago, ou seja, ela é *só e apenas* a ação de comer a carne humana, diferente do termo *Antropofagia* que carrega em si toda uma dimensão psicológica e filosófica da prática ritualizada por determinadas culturas.

No que concerne à Antropofagia, estes dois tipos de práticas androfágicas devem ser abordadas pelos termos *endofagia*, que é deglutição de um semelhante ou pertencente à mesma tribo, e *exofagia*, que é a deglutição do estrangeiro.

Não obstante o ato de se alimentar ser um dado biológico, a prática antropofágica dos povos tupi, enquanto dado cultural, é revestida de elementos psicológicos ambíguos que expressam desejos individuais e coletivos. A singularidade do próprio ritual instituiria não apenas uma reconciliação temporária entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, mas conformaria o dever do *devir* através da permanente relação entre o mundo visível e o invisível e, sobretudo, entre o “Eu-vingador”/nós-tribo e o mundo onde habitam todos estes seres, visíveis e não visíveis, que não estão mortos, mas se encontram incorporados,

“consubstancializados” e transmutados em algo novo; ou, nas palavras de Viveiros de Castro, “de devir: metamorfose invisível” (1986, p.618).

No ritual de antropofagia nem mesmo a incorporação das características “honrosas” do inimigo constituiria um fator de transcendência; já que não se pode haver transcendência sem a mediação entre o mundo natural e o sobrenatural, sem representação ou representantes, ou seja, sem “a autoridade para agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural” (LEWIS, [1971]1977, p.18).

No entanto, na distinção entre natureza e cultura “emerge um traço marcante de nossa [própria] cultura, o horror provocado pela antropofagia” (CLASTRES, 2014, p.58). Mas aquele “espírito humano” uno e indivisível observado por Lévi-Strauss, justamente por significar e operar expressões, ademais por categorias empiricamente opostas, instaura a divisão não apenas entre as coisas dispostas no mundo, mas entre o próprio “eu e o mundo” e também entre o *eu* e este *Outro-eu*. No que concerne ao tipo de alimentação carnívora por parte dos homens, não apenas do antropófago tupi, “é preciso neutralizar sua condição subjetiva por meio do cozimento. O fogo de cozinha é um operador central na redução de animais-sujeitos em animais-objetos” (FAUSTO, 2002, p.18), já que “o processo de cozimento bloqueia a aquisição, por parte daquele que come, de propriedades imateriais [...] contidas na comida crua” (BRIGHTMAN, 1993, p.143).

Tratamos, enfim, de maneira geral, de como significamos, qualificamos, distribuímos valores distintos às coisas do mundo, sobretudo daquelas coisas pelas quais nos interessamos, somos desejosos.

Viveiros de Castro nos ensina através de seu perspectivismo amazônico, ou multinaturalismo, que a própria noção de distinção já constitui um *corpus* próprio cosmológico. O autor afirma que para os povos ameríndios “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (1996, p.115) e que “todos os seres veem o mundo da mesma maneira - o que muda é o mundo que eles veem.” (Ibid, p.127). E se todos os povos indígenas “se atribuem quase sempre um único e mesmo nome: os Homens”; “inversamente, cada sociedade designa sistematicamente seus vizinhos por nomes pejorativos, desdenhosos, injuriosos” (CLASTRES, 2014, p.81). Assim como os povos da Antiguidade designavam os estrangeiros de bárbaros, as sociedades ameríndias também afirmam seu etnocentrismo “na recusa de reconhecer os outros como iguais” (ibidem). Diz Lévi-Strauss:

A humanidade cessa nas fronteiras das tribos, do grupo linguístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto que grande número de populações chamadas primitivas se designam por nomes que significa “os homens” (ou às vezes – diremos com mais discrição – os “bons”, os “excelentes, os “completos”), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes – ou mesmo da natureza – humanas, mas são, quando muito, composta de “maus”, de “malvados”, de “símios da terra” ou “ovos de piolho” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.237).

Antropofagia, exofagia: o outro-inimigo. Para Florestan Fernandes ([1952]2006) o rito antropofágico apresentaria um caráter latente e exprimiria uma lógica oculta mágico-religiosa que estaria ligada à função social da guerra. Seria, portanto, a sua extensão e a guerra a origem e fim de toda organização social, sua função manifesta.

A guerra, neste sentido, seria um eixo de articulação de “rituais de sacrifício, de antropofagia e de ronomação [que] atuavam, do ponto de vista mágico-religioso, como rituais de destruição das vítimas e de purificação dos seus algozes” (Ibid., p.199). Florestan ressalta a possibilidade de reduzir a seis categorias fundamentais as ações ritualizadas de destruição dos inimigos. Assim, do ponto de vista analítico, separa-se: ritos de separação da vítima, ritos de inculpação da vítima, ritos de preparação da vítima, ritos de captura simbólica da vítima, ritos de vingança simbólica da vítima e o rito de execução (Ibid., p.201).

O estado de guerra enquanto um estado de natureza se apresentaria como um estado de cultura das sociedades tupinambás. Estado de cultura, no sentido de sua cosmologia promover uma operação alegórica extraordinária, em que símbolo e metáfora se conformam mediante a metamorfização no eu-outro/outro-deus/deus-inimigo; como veremos adiante. Assim, cultura guerreira tupinambá regida pela consumação da vingança é compreendida aqui como a cultura da destruição do outro-inimigo pela coletividade. Para Florestan, era a guerra que garantia a unidade social, e o rito de morte, o devir de um código de vingança imanente, a sua causa.

A guerra dependia de consenso e de cooperação. Ela seria impraticável sem o funcionamento do sistema tribal de solidariedade social. Isso tanto do ponto de vista das condições externas do comportamento coletivo (as parentelas e os grupos locais só se mantinham unidos enquanto as obrigações morais nascidas da convivência e da vida em comum eram respeitadas) quanto do ponto de vista dos seus fatores imanentes e mais profundos (as atividades guerreiras implicavam o sentimento de ligação de seus agentes, os humanos e os sobrenaturais, na mesma cadeia de existência social). Mas, na guerra se achava uma das condições que garantiam a unidade social, pois ela facilitava a projeção das hostilidades contra os inimigos e a identificação com os membros do “nosso grupo” (FERNANDES, [1952]2006, p.264)

Contudo, para a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2005)³, o ritual antropofágico se apresentaria como o único ritual efetivo – que se tem conhecimento – que era praticado pelos nativos da matriz tupi. O único ritual no sentido de exprimir uma série de regras e códigos de condutas a serem observados por todos os integrantes da tribo e também pelo cativo; em uma espécie de cerimônia pública. E se pensarmos, de acordo com Florestan ([1952]2006, p.235), que “o canibalismo tupinambá se subordinava às cerimônias sacrificais e possuía um fundamento religioso”, então o ritual antropofágico/funerário deve ser considerado como a força motriz destas sociedades. Assim, pode-se entender a Antropofagia como o único ritual tupi justamente por reinstituir uma ordem que é imanente, que faria parte da “*vendetta* e da determinação de responsabilidades” (MAUSS, [1921]1979, p.148 *apud*. Fouconnet 1920, p.236), cujo caráter dialógico – a afirmação da vingança tanto pelo algoz quanto pelo cativo – eliminaria qualquer transcendência de sua prática.

De fato, os efeitos sociais e as funções derivadas polarizados em torno da função manifesta (consecução da “vingança”) e da função latente da guerra (restauração de integridade do “Nós” coletivo) correspondiam a necessidades sociais que se repetiam, mas que se repetiam com regularidade e de uma maneira dada ou determinada, e cuja satisfação concorria para conservar a estrutura e a organização da sociedade tupinambá (FERNANDES, [1952]2006, p.261)

A Antropofagia seria, portanto, antes um ritual de conformação e de devir diante de um código de vingança imanente, em que o *Outro-afim* seria nada menos que “um inimigo tolerável” ou o “mais próximo dos inimigos”. Não obstante, em sua tese sobre os Araweté, Viveiros de Castro (1986, p.606-607) nos apresenta como se estrutura o lugar dos mortos, em que os viventes “constituem um termo médio (mas não mediador) entre a pura ausência e negatividade do duplo terrestre e a presença e plenitude do duplo celeste” através desse devir de “tornar-se-outro”. Diz o antropólogo:

A morte, (...), opera a divisão da pessoa, e a torna um ser duplamente separado. O *ĩ*, princípio pessoal do vivente, libera, enquanto sombra, o espectro terrestre, duplo cadáver; enquanto princípio vital-consciente, libera o duplo celeste, o *Mai-di*, futura divindade. O primeiro segue com os *Äñĩ*, imagem regressiva da Natureza selvagem, e vigora durante o apodrecimento da carne; o segundo é transformado em *Mai* a partir dos ossos, mediante devoração e cozimento ressuscitador. Ambos são -a' o we, isto é, pessoas divididas ou separadas; o primeiro um corpo sem alma, ou uma “anti-

³ Conferência "A Antropofagia e seus malentendidos. Os Tupi do Brasil" de Manuela Carneiro da Cunha apresentado durante o ENCONTRO INTERNACIONAL DE ANTROPOFAGIA. Sesc Pompéia, São Paulo, dezembro de 2005.

alma”, emanção animada de um cadáver; o segundo uma alma sem corpo, ou dotada de um “anti-corpo”, incorruptível e Sobrenatural. O primeiro é ausência, e passado: *bide pe*, ex-Pessoa. O segundo é presença, e futuro, o que será Pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.605-606)

A tese de Viveiros de Castro nos permite aproximar da ideia de um canibalismo divino, pois os verdadeiros Afins dos Homens são os *Maï*, ou seja, os Deuses. Assim, os verdadeiros canibais são “definidos como os que comem: na terra, a comida dos homens; no céu, os próprios homens” (Ibid., p.617). Esta complexa operação se dá pela dupla alteridade efetuada pela prática androfágica, já que todos os seres se encontram num estado de limiaridade, uma espécie de “anfibologia: o morto que foi, o deus que será” (Ibidem.). Viveiros de Castro define esse devir da *vendetta* do antropófago “tupí” através de uma fórmula em que “a Pessoa só se completa ou realiza em seu Devir (o que será), devir necessariamente outro: o deus, o morto, o inimigo”; e prossegue: “Entre *bide pe*, o que foi Pessoa, e *bide ri*, o que será Pessoa, está e flui *Bide*, a Pessoa, entre a terra e o céu, o passado e o futuro, a cavaleiro do Devir. Tendo sido vindo a ser, ele não é, propriamente, nada: é outra – devém” (Ibid., p.607).

Antropofagia se torna, para além de um problema antropológico, um vetor social de articulação, por sua “metafísica” no interior das comunidades canibais tupi, e de sobredeterminação pelo engendramento de uma repugnância do imaginário ocidental, de um tabu tão “lógico” quanto o incesto, em que se torna impossível a conciliação entre corpos e signos, já que o que se come é sempre outra coisa.

Tabu dos tabus ou o tabu primordial? Responde o modernista Oswald de Andrade “Só A ANTROPOFAGIA NOS UNE. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” ([1928]2011). Transmutação permanente, pulsão orgiástica tupinambá, “prática paradisíaca”; assim constatamos. Oswald faz a assertiva: “Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem” (Ibidem.). O inimigo é Deus, eu sou o inimigo, portanto, eu sou Deus.

1.2. Comer carne de humano é (des-)humano

A prática antropofágica destaca o Homem no enorme reino animal. Delimitaria *a priori* a fronteira entre *natureza* e *cultura* e evidenciaria um substrato especial que distingue os homens dos demais animais; *o espírito humano*. Pois, acredita-se que somente os homens são capazes de formular narrativas acerca de seus feitos; conjuntos de ideias e práticas traduzidas em cosmologias, cosmovisões e cosmogonias e palavras. A “qualidade” humana, assim, é preenchida de valores e sentidos que são transmitidos e modificados pelos próprios homens, *cultura*. Significados que instauram uma ordem que nada tem de biológico/natural; é social, *cosmogônica*, antes de tudo.

Portanto, para a dita “civilização”, a androfagia ou canibalismo humano constituiria o grande tabu original, o “tabu dos tabus”; ademais quando associado à prática do incesto. Já para as sociedades ameríndias a prática antropofágica tinha “por objeto criar condições que permitiriam conduzir a guerra ao seu desfecho normal: o sacrifício humano” (FERNANDES, 2006, p.227). Para a civilização europeia do “tempo das descobertas”, a antropofagia seria, portanto, uma prática que desqualificaria o próprio *status humano* e diferenciaria os primitivos e barbarizados dos humanos civilizados pela distinção entre os homens de Deus – e tementes a Ele – daqueles que se encontram sem a sua graça, desalmados e jogados à barbárie. Ou, nas palavras do historiador Pierre Chaunu, “a antropofagia separa a humanidade, a civilização, de uma subespécie, de uma menos que humanidade” (cf. Lestringant, 1997, p.6).

Não obstante, outra qualidade que diferenciaria “os selvagens” dos “civilizados” seria a sua própria condição de um *estado de natureza* “sócio-política” de tipo hobbesiano – daqueles que vivem a “miserável condição em que o homem se encontra por força da simples natureza” (HOBBS, 2011, p.199) –, em constante *bellum omnia omnes* (a guerra de todos contra todos). Assim, a androfagia/antropofagia e a guerra estariam vinculadas à fábula hobbesiana de um estado pré-social, e os diversos ritos antropofágicos conduziram o imaginário ocidental a uma série de deslocamentos de significações entre aquilo que é entendido como “estado de natureza” e compreendido por “estado de cultura”.

Tanto os mitos antigos quanto as fábulas modernas ainda acionam o motor moral da história que distinguem o *espírito humano* dos demais animais e os humanos entre si. Através de sua capacidade de forjar sentido para as coisas do mundo, de criar cultivar e modificar símbolos e signos como forma de instaurar algum tipo de ordem que, por fim, promova uma reconciliação definitiva entre o Eu/cultura e o Mundo/natureza, os humanos se

organizam não por suas similitudes, mas pela atribuição de suas supostas diferenças. Afinal, o Outro não é só a diferença, ele “é sobretudo a má diferença” (CLASTRES, 2014, p.79).

Do fogo roubado por Prometeu à maçã devorada por Eva, fez-se no Ocidente o homem errático e temente a Deus. Este, para salvar-se de sua “natureza” decaída e se reconciliar com Deus, busca, pela supressão de seus instintos animais, a imagem e semelhança com o divino. Somente os homens são capazes de se distinguirem por seus engenhos próprios – *razão*, criando e transmitindo uma série de práticas e narrativas que funcionam como mecanismos de salvação da sua condição terrena.

Selvageria em ordem, civilização em desordem, ou vice-versa. Questões de perspectivas. A natureza humana expressa assim a sua singularidade: a sua capacidade de significação do mundo em suas infinitas linguagens. E para efeito de distinção e afirmação do *self*, o *outro* é sempre um perigo.

Androfagia e canibalismo acionaram os motores socioculturais através da História e, sobretudo no Ocidente, da história do imaginário humano, que, sob o horror da decaída do homem temente ao Deus judaico-cristão, assistiria toda sorte de infortúnios divinos, como podemos observar nesta passagem do Antigo Testamento: “*Esta mulher que aqui vês, disse-me: Dá-me o teu filho, para o comermos hoje; amanhã comeremos o meu. Cozemos então o meu filho e o comemos*” (II Reis 6, 27-28).

Este é um cenário de guerra onde a cidade de Samaria caíra em desgraça devido à infidelidade e dissimulação de seu povo diante de Deus. Constituída por diversas tribos pagãs, os habitantes de Samaria idolatravam seus antigos oráculos, misturando-os com os cultos hebraicos, o que despertara a ira divina sobre a corrupta população e seus incrédulos governantes. A fome e a loucura como vingança de Deus relegaram os pagãos à bestialidade de sua condição natural, de seu *estado de natureza hobbesiano*. Assim, as “Dez tribos perdidas de Israel” desapareceriam por completo dos relatos bíblicos. Aqui, podemos apreender um motor distintivo entre os homens, se não promovido pelo *tabu* do canibalismo, então instituído, segundo o profeta Jeremias e posteriormente Santo Agostinho, pela graça do conhecimento de Deus, ou seja, da *razão*.

O espectro da fome e da irracionalidade por vezes conjugou a prática androfágica naqueles rejeitados de humanidade. Portanto, “*Sede sóbrios e vigilantes! O diabo, vosso adversário, anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar*” (1 Pedro 5:8). Pois, “*se o senhor não guardar a cidade, em vão vigia a sentinela*” (Salmos 127:1).

Imagem construída como antagonista da moralidade das sociedades cristãs, os povos tupis, ou o seu canibalismo, foi revestido de exagerados adereços barrocos. A alegoria antropofágica conduziu o enredo e a evolução da sociedade europeia salvacionista, imprimindo símbolos e metáforas que desembocam no imaginário humano civilizado, dotado de horror pelo outro que não foi e não é suprimido pela razão de Deus.

1.3. Diferença e Desigualdades: a mediação do Um

Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar. Não vi nesta ilha nenhum animal de espécie alguma, a não ser papagaios (COLOMBO, [1492]2005).

O trecho acima é uma reprodução transcrita por Cristóvão Colombo da fala do *Almirante* em seus diários de navegação, cuja passagem se encontra em “A Primeira Viagem (1492-93): IN NOMINE D. N. JESU CHRISTI – quinta de 11 de outubro”. Na sociedade do Outro desprovido de *razão*, entende-se Deus, faz-se necessário a instituição das leis e da fé, pela mediação do um; senão Deus, El-rey, o seu representante na terra.

Se a diferença entre os homens que habitam a terra é imanente, por sua vez, o alargamento da desigualdade material é sempre de ordem transcendental. Toda desigualdade é produzida, mediada e mediatizada. Estão aí, distribuídos ao longo da história humana, os profetas, os políticos e os juristas; os *demagogos*⁴ (WEBER, 2011; 2012), que não nos negam este eixo de mediação entre o material e o abstrato, seja entre os homens e Deus ou entre os homens entre si ou entre estes e o Estado.

A justaposição dos tabus da antropofagia e do incesto; ambas práticas comuns entre os povos indígenas brasileiros, desenhou *a priori* no imaginário ocidental um outro-eu “não-humano”, bestial, que age por concupiscência; características daqueles que devem ser escravizados em nome da “guerra justa”. Há aqui uma herança nítida da filosofia Ocidental, tanto de Platão quanto de Aristóteles, rearticulados nas visões agostinianas e tomistas do

⁴ Demagogo aqui aparece em seu sentido etimológico, ou seja, “líder ou condutor do povo”.

Renascimento. Cabe-nos ressaltar nesta dimensão filosófica entre imanência e transcendência, a representação do outro como desigual e não apenas como diferente. Se entendemos a transcendência através da representação, o outro num lugar que não pode ser ocupado pelo *self*, recusa-se então a alteridade como forma de instaurar uma igualdade perante Deus, o único mediador. Assim, a diferença imanente dos homens transcende à forma do outro-perigoso que não compartilha da mesma cosmovisão; a bondade e a razão de Deus. Emerge então a representação política, um poder transcendente mediante o consenso do grupo, que expressa, por fim, nesta metamorfização que é Deus ou o Estado, que o Outro passa a ser um “não-igual”, cuja potência deve ser eliminada para a instituição de uma *potestas* do *self*-representativo do “grupo de interesse”.

Podemos também, em contrapartida, pensar como as sociedades de “canibais” ameríndias - onde “*o espaço da chefia não é o lugar do poder*” (CLASTRES, [1974]2013, p.218) – eliminavam qualquer possibilidade de existência de *potestas* através da deglutição da *potência* inimiga. Diluindo-a num grande ritual festivo que contava com a participação de todos os integrantes da tribo, a força do inimigo em potencial era partilhada e saboreada “*omnicriticamente*” em uma grande cerimônia pública. Fato que nos leva a inferir que o devir perante o código de vingança imanente da terra teria por princípio, em sua função social, a eliminação de qualquer poder transcendente. Ou mesmo, eliminar por completo a transcendência da desigualdade no interior do grupo; esta, que vai sempre de encontro à representação política. Dilui-se então a dignidade do guerreiro, distribui-se equitativamente sua potência para que todos incorporem seu prestígio e ninguém se eleve enquanto poder uno sobre o social. Afinal, o inimigo é Deus e se come o inimigo para Deus ser.

Para compreender a “fábrica de desigualdades” produzida pelos homens Rousseau é categórico em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754). Na divisão entre aquilo que podemos entender por *diferença imanente* e *desigualdade transcendente* nos diz o filósofo:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma que chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra que podemos chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em detrimento dos outros, como o de serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos que eles, ou mesmo o de se fazerem obedecer por eles (ROUSSEAU, 2013, p.43)

Agora, se compreendermos que “a espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” do ocidente judaico-cristão, estaremos a um passo de entender que a “alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico” (CLASTRES, 2014, p.80-81).

Seguindo as orientações de Pierre Clastres, acreditamos que existe uma distinção importante na relação com o poder entre os antropófagos brasileiros e a civilização ocidental. E neste sentido, acreditamos que esta distinção se dá justamente pela institucionalização da diferença em desigualdade – pela prática consensual exercida por um poder representativo uno e permanente. Cabe a ressalva que um chefe indígena tupinambá exercia seu poder apenas em situações manifestas de guerra. Portanto, sua autoridade era temporária e concebida, mediante o consenso geral da tribo, só e apenas pelo seu prestígio e generosidade enquanto guerreiro.

Assim, podemos entender que, se Deus é uno e o *demagogo* o seu representante, o horror à androfagia em sua origem mítica e bíblica teve uma função social de caráter pedagógico e acima de tudo político. Vê-se claramente que a androfagia enquanto o “tabu dos tabus”, devido seu caráter ambíguo sagrado e profano, tanto promoveu quanto removeu uma série de elementos discursivos dentro de um campo sobredeterminante na cultura do Ocidente, como foi capaz de formular um senso distintivo entre os tipos humanos. Da Grécia Antiga ao Mundo Moderno, encontraremos primitivos selvagens e pagãos de um lado e, do outro, a dita civilização haurida pela graça divina.

É importante notar que a prática destes tabus pelos povos ameríndios, de acordo com Frank Lestringant (1997, p.50), era “o inverso da sociedade cristã, tal como fora concebida pela civilização do Renascimento”, uma vez que “o canibal concentrava em sua pessoa os maiores crimes da humanidade: incesto, infanticídio, endocanibalismo” (p.51). Portanto, todo tabu enquanto “temor sagrado” constitui e institui devires em uma determinada comunidade humana, organizando por dentro uma série de divisões e hierarquias sociais (FREUD, [1913]2012).

Devemos compreender também que a partir da Renascença a ideia de Humano toma uma forma pretensiosa e globalizada; sob o signo da expansão salvacionistas do ocidente-cristianizado. Neste sentido, o homem, ao assumir seu lugar central na terra, promoveu uma ruptura irreconciliável com o Mundo. A marcha da humanização cristã dissolvera sua própria ordem medieval – desencantamento do mundo (PIERUCCI, 2003;

WEBER, 2004, 2012) –, e acionou um deslocamento entre símbolos e signos que será uma condição inerente dos novos tempos.

1.4. Novus Ordus: Humanum avant “A Marcha das Utopias”

Agora, é necessário se debruçar sobre um conceito basilar deste novo tempo aberto – a era Moderna – que é a própria ideia de Modernidade.

Perguntas como: o que é a modernidade, quais as suas características e, sobretudo, qual seu ponto de partida, ainda perturbam a tendência ao *telos* aristotélico típico da “condição humana” em sua incessante busca à eudaimonia (εὐδαιμονία), ou seja, a felicidade. Não obstante as diversas leituras que são feitas da modernidade, a necessidade de delimitar um ponto de partida que designe *o início dos tempos modernos* deixa de ser controversa quando assistida enquanto um processo histórico conjectural que veio por desembocar, ou melhor, desembarcar o branco europeu no solo Americano. A verdade é que entendemos o início dos tempos modernos como o tempo das grandes descobertas.

Os séculos XV e XVI, de Colombo, Vespúcio, Cabral, Thévet, Montaigne, e tantos outros missionários e aventureiros, redefiniram o mapa geográfico e subjetivo humano, catalisaram as transformações engendradas pela filosofia humanista no interior do cristianismo, assim como promoveram um “corte brusco que veio separar uma época de luz de um período de trevas” (DELUMEAU, 1994, p.19). Entende-se determinado período como a Renascença, ou como um longo processo de transição e reestruturação do ocidente medieval, aberto sobre a mácula da barbárie e do restabelecimento da “civilização/cultura” greco-romana.

A Renascença se tornou um ponto de partida consensual na História por restituir “o valor da excelência humana” através do elogio da glória, uma noção humanista inspirada na Antiguidade Clássica, da qual é inseparável do conceito grego *aretê* (ἀρετή), “que designava a excelência da natureza humana” (ARAÚJO, 2009, p.158) ou “a busca pela excelência que se faz pela ação” (PINTO, 2006, p.30). Portanto, o termo Renascimento nos dá a ideia de uma Era em que o Homem já tinha consciência de si, de seus feitos e propósitos “humanistas”, de seus valores – em sentido abstrato, que institui a diferença, que engloba e se opõe –, e com ele a consolidação de uma ordem individual, naturalmente hierarquizada, mas

antropocêntrica⁵. Se pensarmos de acordo com as categorias do universalismo da filosofia ocidental entenderemos que “a hierarquia é uma necessidade universal e [...] se tornará manifesta de algum modo sob formas encobertas, ignominiosas ou patológicas em relação aos ideais opostos vigentes” (DUARTE, 2015; cf. DUMONT, 1972: 285).

Neste sentido, se faz necessário uma distinção entre o largo conceito de Humanismo, cujas raízes estão fincadas nas disputas escolásticas entre imanência e transcendência, e o Renascimento enquanto um movimento cultural, político e social, que traduz um período extenso e conflituoso da “*civilização do Ocidente medieval*” (Le Goff, 2005), donde surge pela primeira vez a ideia de progresso. Diz Le Goff:

O humanismo está animado de um sentimento de progresso em relação à Idade Média, termo que o próprio humanismo inventou na segunda metade do século XV e assenta na ideia de um eclipse dos valores da Antiguidade no presente. O termo progresso nada mais é que um retorno aos antigos, um renascimento (LE GOFF, J. 2011, p.239).

Recorremos então a Oswald de Andrade – em *A Marcha das Utopias* ([1953]2011) – que observou uma característica definitiva para se compreender a distinção entre o Humanismo e o Renascimento. Diz ele, “liga-se geralmente o Humanismo ao Renascimento e faz-se disso tudo um bolo crescido no lêvedo do cristianismo”, e prossegue: “a crítica filosófica, estética ou histórica não separa devidamente a Renascença – movimento que olha o passado e nele *aure as suas energias e orientações* – e o Humanismo que vê o futuro e segue a marcha das próprias Utopias” (Ibid. p.257). Aqui, Oswald sugere uma diferença essencial, em que o Humanismo deve ser entendido como um empreendimento utópico e progressista de caráter mutável e permanente e o Renascimento enquanto uma ideologia vigente da época e que conservaria o espírito do tempo, sobretudo do século XVI.

Desde que, depois do século XIII e do exílio do Papado em Avinhão, a Idade Média se distancia dos propósitos temporais da Igreja e se entrega a um afã muito mais útil – o de animar as letras e as artes, com a figura de Nicolau V, o homem regride de suas aladas pretensões e procura a terra como habitat natural. Aparece então um movimento que se chamou Humanismo e que para uns, principalmente na Itália, é apenas, na luta entre Aristóteles e Platão, a supremacia deste contra o cientificismo trazido pela obra de Santo Tomás de Aquino, influenciado pelos árabes e longinquamente pelo Estagirita. Para esses intérpretes do Humanismo trata-se simplesmente de fixar o predomínio do que se chamou ‘pathos da existência’ contra o realismo, a lógica e outras conquistas terrenas do tomismo. (ANDRADE, O. [1953]2011, p.244)

⁵ Para melhor discussão, ver: Louis Dumont, *O Individualismo*, trad. de Álvaro Cabral, Rocco, Rio de Janeiro, 1985.

A diferença observada por Oswald de Andrade – de um Humanismo enquanto uma filosofia que engendrou a própria “marcha das utopias”, no sentido de progresso, e do Renascimento que transformou o dito *amor fati* dos “anthropos” em *vontade de potência* através de um processo de “*eterno retorno*” ou do retorno à Antiguidade para conservar “*esse meu mundo dionisíaco do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, sem alvo, sem vontade*” (NIETZSCHE, 1978, p.397) – mostra-nos o caráter “conservador” do Renascimento em seu sentido humanístico, de um tempo que volta contra si por ter consciência de si e “aure as suas energias e orientações” na busca de um passado de glória.

Poderia parecer anacrônico recorrer a Nietzsche, um epítome do século XIX para discutir adequadamente o mundo tomista dos séculos XIV-XV ou mesmo o XVI. Assim, poder-se-ia compreender quase que empiricamente reunidos em uma ideologia que, aquecida pelas críticas do Humanismo, conformaram o grande movimento cultural político e social do Renascimento europeu numa vanguarda secularista, e que, antes mesmo de evidenciar um tempo não cíclico, evidenciaria um *pathos*, uma anomalia que confirmaria a ruptura espaço-temporal dado o fato dos homens da renascença promoverem uma operação que só poderia ser alcançada por eles; “*E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!*” (NIETZSCHE, 1978, p.327).

Para além de uma forma reduzida da concepção mannheimiana sobre a distinção entre ideologia e utopia, em que há uma “identificação de ideologia com ‘conservação’ e de utopia com ‘mudança’” (MUZUCATO, 2013, p.191), parece que Oswald nos sugere que observemos estes homens sob a luz do próprio Mannheim, ou seja, através da conformação entre o próprio pensar e o agir politicamente. Para Karl Mannheim, uma das características do método da sociologia do conhecimento

... é não separar os modos de pensamento concretamente existentes do contexto da ação coletiva por meio do qual, em um sentido intelectual, descobrimos inicialmente o mundo. Homens vivendo em grupos não apenas coexistem fisicamente enquanto indivíduos distintos. Não se confrontam os objetos do mundo a partir de níveis abstratos de uma mente contemplativa em si, nem tampouco o fazem exclusivamente enquanto seres solitários. Pelo contrário, agem com ou com os outros, em grupos diversamente organizados, e, enquanto agem, pensam com ou contra os outros. Estas pessoas, reunidas em grupos, ou bem se empenham, de acordo com o caráter e a posição dos grupos que pertencem, em transformar o mundo da natureza e da sociedade a sua volta, ou, então, tentam mantê-lo em uma dada situação (MANNHEIM. 1968, p.23-24).

Portanto, o Renascimento, enquanto um tempo de descobertas, tornou-se um ponto de partida para entendermos como se dá a aceleração do processo de desencantamento do mundo. Num mundo em que o sensível começava a afirmar a sua autonomia, a oposição entre um “mundo fechado” e um “universo infinito”, “vida ativa e vida contemplativa” engendrara a dialética abismal entre *significado* e *significante* pelo qual conhecemos hoje uma das características mais importantes da Modernidade. O homem da renascença que já começava a compreender “que tem um corpo material e uma inteligência limitada, se distingue de Deus, que é puro espírito e onisciência” (FERRY, 1994, p.49).

1.5. Arawak – os anjos decaídos dos tempos modernos

De acordo com Frank Lestringant em seu livro *O Canibal: grandeza e decadência* (1997), Cristóvão Colombo não seria apenas o descobridor da América, mas o próprio inventor da palavra canibal. Como diria Pierre Chaunu na introdução do mesmo livro, “Colombo é o pai dos Canibais” (1997, p.2).

Arawak – termo que significaria “ousado” – era a forma de auto atribuição dos índios caraíbas das Antilhas e era também para os seus inimigos um termo de caráter pejorativo, cuja conotação atribuída era de “uma barbárie extrema”. No vasto estudo de Lestringant sobre o canibal, ele nos mostra como Colombo operou uma metamorfose linguística através de um encaixe entre os mitos antigos dos cinocéfalos, as lendas orientais de Marco Polo e o mundo das ilhas caraíbas. A palavra canibal sintetizava no nativo americano o horror imagético dos ciclopes e das raças de homens monstros⁶ com cara de cão com o mundo “injusto” do imperador asiático Grão-Cã Kubilay.

Portanto se compreendemos o *início dos tempos modernos* como o período das “Grandes Descobertas”, compreenderemos também que este neologismo colombino, o *canibal*, é uma palavra moderna por excelência. A palavra canibal assume os sentidos de cão,

⁶ "Pergunta-se, além disso, se é crível que os filhos de Noé ou mesmo, de Adão, de quem esses também procedem, se hajam propagado certas raças de homens monstruosos de que a história dos povos dá fé. Assegura-se, com efeito, que alguns têm um olho no meio da testa, que outros têm os pés virados para trás, que outros possuem ambos os sexos, a mamila direita de homem e a esquerda de mulher, e que, servindo-se carnalmente deles, alternativamente geram e dão à luz" (SANTO AGOSTINHO. A cidade de Deus (contra os pagãos). Petrópolis: Vozes, 1990).

ousado ou corajoso, coisas referidas ao Grande Kahn, jogado à bestialidade ou expulso do Éden, vítima da própria selvageria, e até mesmo de árbitro da felicidade europeia. Assim, Lestringant nos apresenta os diversos sentidos da palavra Canibal que “servirá de modelo epistemológico que intimidará aqueles que tentarem se inspirar em seu modelo” (CHAUNU, 1997, p.2; *in*: LESTRINGANT, 1997).

Lestringant ressalta também como se deu a difusão da imagem canibal na Europa. Através de obras que se tornaram best-sellers da literatura cristã, sobretudo protestante, ao longo do século XVI e XVII, e das xilogravuras de Lorenz Fries⁷, Holbein e Münster (CHICANGANA-BAYONA, 2010), o Canibal, tornar-se-ia uma palavra obsessão para a Europa reformada. Para os protestantes, a antropofagia assumiria um caráter de necessidade material, de reprovação e exclusão que se alinhava ao fundamento crítico da teofagia da transubstanciação papal, para os católicos, uma forma pervertida e primitiva do Sagrado associado à vingança. As diferenças imanentes da “cidade de Deus” determinavam a transcendência das desigualdades na “cidade dos Homens”. E, nas alegorias renascentista de Rabelais, o canibal do Mundus Novus fora transportado novamente para a fronteira das terras então conhecidas de um Outro-perigoso; “o povo monstruoso da África” que “late em vez de rir” (*cf.* LESTRINGANT, apud. Rabelais, 1989, ed. cit., p.775). Nas análises acerca da palavra canibal conclui Frank Lestringant a este respeito;

No *Pantagruel* e no *Gargantua*, a palavra evoca exotismo absolutamente bárbaro e sofisticado em relação às Grandes descobertas. No *Quarto Livro*, o termo torna-se uma injúria, visando aos adversários do pantagruelismo; desprovido de qualquer conteúdo pitoresco, ele projeta, contudo, um bestiário moralizado. Os canibais, dotados de um *rius* zoomórfico, definem uma atitude contra a natureza e anti-humana, tanto quanto é verdade que ‘o riso é próprio do homem’. Os imperativos do discurso alegórico dão a essas longínquas criaturas o rosto do cão da lenda: cinocéfalos mais do que canibais, eles são rebatizados com origem desconhecida, anterior às navegações de Colombo e de Vespúcio. Sua legendária pátria, como o deseja a *Breve declaração*, seria a África, fértil em monstros, a Alta Etiópia ou a Índia, se acreditarmos, por outro lado, em Isidoro. Ao cabo dessa caminhada regressiva, o *Quinto Livro* ratifica o esquecimento das origens modernas do “canibal” para arrumá-lo entre as fabulações mais tradicionais da memória humana (LESTRINGANT, 1997, p.65).

Porém, é através da influência descrita *da França Antártica* por André Thevet em suas *Singularidades...* (1557) e a da obra, atualmente conhecida como “Duas viagens ao Brasil”, de Hans Staden⁸, que “O primeiro etnógrafo dos tupinambás”; Montaigne, passará a

⁷ Lorenz Fries, *Uslegung der Mercarthen oder Cartha Marina* (1527).

⁸ Cujo título original é “História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas

recusar a adjetivação de *selvagem* ou *bárbaro* aos habitantes do Novo Mundo (Ibid., p.82), donde podemos localizar o Brasil em um lugar definitivo do Outro-eu na memória do Ocidente.

O canibal; “povo tão cantado por nossos pilotos”⁹, cujo termo, devido ao tráfico de pau-brasil pelos franceses, “desliza, pouco a pouco, do arquipélago das Pequenas Antilhas para o continente sul-americano, detendo-se na costa nordeste – o atual Nordeste brasileiro” (Ibid., p.67); segundo Lestringant, encontrara “graças” à pena de Jean Léry¹⁰ (1534-1613) “uma espécie de chave universal, um símbolo que permite dar conta, de um jeito ou de outro, das taras morais e sociais as mais manifestas, e dos desdobramentos mais monstruosos da história recente” (p.104).

Aqui, cabe-nos reproduzir uma pergunta de Lévi-Strauss ([1958]2012, p.295): “se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como explicar que, de um extremo a outro da terra, os mitos se pareçam tanto?”. A resposta de Lestringant (1997, p.101), antes mesmo de nos apresentar uma assertiva sobre a constituição de mitos, nos fornece uma reflexão sobre a produção de discursos acerca do “pensamento selvagem” a partir de tal pergunta.

..., podemos dizer que a escritura etnográfica de Thevet, ao acumular sem recortar partes do todo, e ao justapor, ignorando toda coerência, ressalta ela mesma de um modo de produção mítico, melhor dizendo, de um “pensamento selvagem”. Ora, a bricolagem não pode estar mais óbvia em nenhuma parte que nos últimos remanejamentos feitos por Thevet na descrição da antropofagia ritual dos tupinambás. É esse também o momento em que ele dá lugar a cosmogonia destes mesmos índios, ... (LESTRINGANT, 1997, p.101)

A partir de Thevet compreendemos o canibalismo tupinambá como um assunto de vingança. A imagem de seu índio antropófago percorrerá a Europa e aquecerá o imaginário ocidental através de uma série de alegorias grotescas, metáforas, símbolos e significações das mais diversas. Montaigne e Léry traduzem então o código de vingança como uma espécie de *dever moral* – não devir –, como um tipo de espelhamento do código de honra da nobreza medieval, e articulam o *mitema* da honra guerreira ainda presente nas mais diversas interpretações acerca da antropofagia. A honra aristocrática passa a ser um tema que nos leva a conformar a ideia da Renascença como um período de individuação e secularização, seja

Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão”.

⁹ (THEVET, *La Cosmographie universelle*, f.953 vº, cf. Lestringant, p.67).

¹⁰ "Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil" (História de uma viagem feita na terra do Brasil), primeira edição (1578) / LÉRY, Jean de. Viagem à Terra do Brasil. São Paulo: Livraria Martins Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1972. / Nova edição de Frank Lestringant, Presses du Languedoc/Max Chaleil Editeur, 1992, ISBN 2-84062-002-2;

através das Reformas no interior do próprio catolicismo seja através da espada da autoridade secular de Lutero. Honra aristocrática esta que se torna parte característica do eu-canibal.

O furor canibal não abole absolutamente a moral da honra, da qual ele é apenas uma das mais extremas manifestações. A moral cristã do perdão das ofensas entra aqui em concorrência com outra, de essência aristocrática e que tende a valorizar a noção de vingança, olho por olho, dente por dente. É esta última que, de Thevet a Montaigne, desculpa o canibalismo de honra dos brasileiros (LESTRINGANT, 1997, p.137).

A “apologia do índio antropófago virtuoso”, como afirma Lestringant, através de Montaigne “culmina no reconhecimento do relativismo das culturas” (p.141). O tupiniquim carioca de Thevet e Léry é “elevado à categoria de tipo ideal. Aos olhos de Montaigne, é um pouco a encarnação do gimnosofista, o *filosofo nu* das Índias, cuja simplicidade adâmica enchia de admiração os antigos gregos” (p.144). A operação de Montaigne feria os principais tabus do cristianismo; nudez, poligamia e canibalismo como o corpus de uma “tese” do “costume guerreiro fundado na honra”.

Da honra de Montaigne ao bom-selvagem de Rousseau, o canibal brasileiro impregnou no imaginário ocidental não apenas por sua sinistra dieta, mas por seu outro-eu que vagava em liberdade num mundo infinito e edênico, ao contrário dos espaços fechados das fortalezas e palácios e das cidades que surgiam na Europa. Os muros das cidades e as fortalezas das cortes contrasta fisicamente com o mundo continental, aberto e abundante, cujas necessidades não passava do luxo da própria subsistência.

Este eu recalcado europeu não tolerará por tanto tempo esta imagem virtuosa da Antropofagia. O canibal deixa sua virtude guerreira e desliza para a condição de escravo da necessidade. O espectro da fome canibal retroalimenta as afirmações racistas, positivistas, românticas e evolucionistas. O antropófago é rearticulado no elemento negativo, o outro condenado à subumanidade, à sua condição de estado de natureza hobbesiano.

Nas fábulas que engendraram a Modernidade reina o antropófago brasileiro; canibal, poligâmico e incestuoso, senão pela sua condição precária de homens “sem fé, sem rei e sem lei”, a imagem possível da decadência humana para a sociedade cristã abalada pela própria fé. Assim, do relativismo cultural de Montaigne até a exaltação das vanguardas artísticas francesas e da utopia antropofágica de Oswald de Andrade, o mundo será assombrado recorrentemente com a imagem de uma natureza imanentemente humana que fora recalcada pelos códigos da civilização. A Antropofagia em sua forma positiva será ressignificada pela vanguarda artística brasileira em 1928, através de um movimento cultural

de caráter político cuja intencionalidade era inverter a proposição do colonialismo, para assim se refundar através de uma mesma operação de características “renascentistas”; num “movimento que olha o passado e nele *aure as suas energias e orientações*”.

1.6. O Outro parte de mim

Nossa incursão pela breve história da mentalidade ocidental através do horror à Antropofagia chega ao fim nesta primeira parte com o intuito de fornecer melhores explicações para a compreensão das relações diferenciais não apenas entre as mais distintas culturas entre si, mas da própria distinção entre natureza e cultura. Se o outro é sempre um inimigo em potencial, independente da cultura com a qual ele se relaciona, então esse outro de nossa cultura – cujas raízes por efeito de tradição são greco-romanas – é inevitavelmente apreendido enquanto o bárbaro, o selvagem, o primitivo, ou seja, ele é “o mal que habita em mim” e que transcende a uma dupla representação; um *eu* superior e um *outro* decaído, rebaixado segundo o “meu ponto de vista”.

O filósofo Benedito Nunes, em seu ensaio *O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura* (2007), desfere uma flecha certa no coração de nosso problema.

Dado que as raízes de nossa cultura são greco-latinas, há que destacar a presença desses que ficam à margem dela, o animal e o primitivo. A noção que me parece ser um elemento de ligação entre ambos é a de ‘bárbaro’, tal como os gregos a usavam: aquele considerado estranho à cultura grega ou à sua área de influência, estranho que normalmente era considerado também adversário; o diferente se tornava o oposto, e o oposto se tornava inimigo. Na nossa cultura encontramos essa relação entre diferente e oposto, diferente e inimigo, no nexos havido entre nós e esses outros, entre nós e o animal, ou entre nós e os primitivos (NUNES, B. 2007, p.282).

Portanto, compreender a imanência da diferença dos seres humanos, permite-nos observar como os diversos tipos de fenômenos podem ser agrupados em uma espécie de vértebra social ou estrutura psíquica que, pela reunião de indivíduos em comunicação em determinado espaço-tempo, é a fundamentação daquilo que chamamos de cultura (LÉVI-STRAUSS, 2014[1958]), e que institucionalizam as diferenças em desigualdades segundo um eixo hierárquico, como vimos até agora.

A reunião dos sujeitos pensantes em um coletivo, a aproximação de significações e, por fim, a língua é o que funda a [aparente] macro identidade de um grupo político-social.

Se tomarmos a premissa sociológica de que o indivíduo só existe em sociedade, seja pelas suas condições situacionais de produção ou pela força das instituições que lhe são exteriores, ou mesmo pelas formas de relações que suas ações engendram, a questão da identidade se apresentará estruturada sempre de forma relacional e a “qualidade do que é idêntico” apenas se afirmará nas fronteiras físicas e simbólicas da comunicação das relações sociais.

... se compreendemos fronteira como limite perceptivo, verificamos a incapacidade do europeu em se relacionar com a natureza fora dos parâmetros de dominação que estabelece a priori. Por isso, essa natureza, de espaço idílico, terra de promessa, manifestação do paraíso terreno, se converte em cenário de medo e horror, e daí se sucedem as representações que se impregnam tanto ao imaginário culto como ao popular, e que expressaríamos através de fantasias a respeito da selva como devoradora dos homens; ... (SILVA, 2011, p.3)

Neste sentido, os estudos antropológicos acerca da antropofagia no Brasil, seguindo a tradição de seu “primeiro etnógrafo” Montaigne, e quiçá inspirados pela “revolução caraíba” oswaldiana, primaram pela perspectiva relativista como uma fórmula crítica afim de desnaturalizar as narrativas normalizadas pela própria antropologia em seu período de furor imperialista, cujas visões positivista e evolucionista consolidaram no Outro-europeu o *ser* desigual a ser domesticado, explorado e mesmo escravizado.

Devemos, portanto, associar a perspectiva relativista ao mundo moderno do Ocidente globalizado, cujo *universal*, para além de Deus, são as próprias “diferenças de natureza” dos indivíduos. Complexificados, os indivíduos-sujeitos, tornam-se capacitados pela ideia de autonomia, ou seja, “governar-se por si”, e, sobretudo, pela possibilidade de projetar e reter significações que salvaguardem suas subjetividades, afim de instituírem seus próprios Eus políticos; ou seja, suas identidades.

Portanto, toda fronteira institui um espaço agonístico e antes mesmo de qualquer possibilidade de acordo evidencia em sua interseção um campo de conflito. Pois, todo elemento em sua potência busca a expansão e se choca com o Outro, transformando-o no elemento antagônico. Este processo expansionista das potências em choque institui uma guerra em que “põe em confronto, igualmente mortal, visões de mundo e definições do Outro que expressam uma rica e difícil diversidade de concepções do gênero humano” (MARTINS, 1997, p.16). Assim como,

Longe de ser o território do novo e da inovação, a fronteira se revela (...) o território da morte e o lugar de renascimento e maquiagem dos arcaísmos mais desumanizadores, cujas consequências (...) se estendem à sociedade inteira. No fundo, é exatamente o contrário do que proclama seu imaginário e o imaginário do poder (MARTINS, 1997, p.16).

Compreendido a contemporaneidade em sua forma multicultural o relativismo pode se apresentar como uma armadilha, justamente, por ainda não dar conta das cosmologias de sociedades que viveram ou vivem às margens deste ser transcendente, que se auto observa como superior; que é a própria mentalidade ocidental. O relativismo, assim, desse mundo que é plural em multiculturalidades, não deixa de ser fruto de uma reflexividade própria desta mentalidade; ou seja, desta cultura do Ocidente-civilizado, cujas próprias categorias se apresentam de forma imperativa. Tanto que fundamentou uma macropolítica sobredeterminante enraizada no indivíduo, numa concepção universalista, assim como ainda age enquanto articulador e mediador de hierarquias socioculturais na sociedade globalizada.

A globalização, que era vista como uma tendência homogeneizante e o multiculturalismo entendido como uma variedade de articulações, ideais e práticas sociais que evidenciariam estratégias políticas sempre inacabadas (HALL, 2003, 2006), hoje é uma realidade não só homogeneizante e seu discurso multiculturalista uma prática pasteurizada, tal qual os inúmeros produtos encontrados nos supermercados. Universalismo e múltiplas unicidades ou particulares singulares de um Todo universal. E, até mesmo, multiplicidade de aparências e unicidade do conteúdo. O discurso se torna armadilha quando observamos ele ser assumido pela narrativa oficial dos estados-nações contemporâneos, que reclamam o monopólio da mediação. Armadilha no sentido de naturalizar as diversas narrativas e possíveis práticas políticas, tornando-as normas ao institucionalizar as diferenças em desigualdades pragmáticas. O Estado, então mediador dos conflitos, muitas vezes não permite que as comunidades por ele articuladas elaborem seus próprios quadros referenciais, ou seja, de falarem com suas próprias vozes. Pior, instituem um outro elemento de mediação, que age também como mais um articulador; estes são os diversos funcionários do Estado, dentre os quais a própria ciência social se apresenta como agente.

De acordo com o que afirmamos, recorreremos novamente a Viveiros de Castro, ou sua “nova” fórmula de relativizar as coisas dispostas no mundo através do perspectivismo ameríndio. Viveiros de Castro (2004, p.226) nos diz que “a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa”. Tal crítica levou o antropólogo a sugerir “o termo ‘multinaturalismo’ para assinalar um dos traços contrativos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas”, porque,

Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO. 2004, p.226).

Se entendermos que o discurso de uma determinada cultura expressa sua cosmologia ou uma forma infinita de naturalizar a dialética abismal entre o *eu* e o *mundo*, então, na luta *das e pelas* identidades tudo deixa de ser relativo no outro, assim como a *minha* própria tendência à relativização se torna uma narrativa natural de um modelo desejante de civilização.

Mas o que nos interessa é como se opera a fábrica da desigualdade, uma vez que na distinção entre nós e eles, entre o *self* e o outro, está a afirmação daquilo que eu não sou. Se compreendemos que a diferença entre as sociedades tupinambás diluía as desigualdades porque o seu destino era “tornar-se-outro”, então devemos entender que tal narrativa nos permite excluir por definitivo a ideia da diferença enquanto sinônimo de desigualdade; ademais quando associado ao discurso da escassez de recursos estratégicos de subsistência. Ora, Marshall Sahlins nos ensina que as ditas sociedades primitivas eram as verdadeiras sociedades de afluência e que “o amaldiçoado ponto de vista tradicional a respeito do dilema dos povos caçadores é também pré-antropológico e extra-antropológico, ao mesmo tempo histórico e relativo ao contexto econômico mais amplo no qual opera a antropologia” (1972). Sahlins prossegue:

Alguém arriscaria dizer que o caçador é um ‘homem não-econômico’. Pelo menos no que diz respeito a bens não alimentares ele é o oposto daquela caricatura-modelo imortalizada em qualquer Princípios Gerais da Economia. Seus desejos são poucos, e seus meios (em relação) são abundantes. Consequentemente, ele é ‘relativamente livre de preocupações materiais’, ‘não possui qualquer sentimento de posse’; tem ‘senso embrionário de propriedade’; é ‘completamente indiferente a qualquer pressão material’; manifesta ‘falta de interesse’ para desenvolver seu equipamento tecnológico.

Nessa relação dos caçadores com produtos profanos, há um ponto nítido e importante. Da perspectiva interna da economia, parece errado dizer que seus desejos são ‘restritos’, os desejos ‘reprimidos’ ou mesmo que a noção de riqueza é ‘limitada’. Tais frases implicam sugerir um Homem Econômico (‘Economic Man’), e luta do caçador com sua própria natureza profunda, que é finalmente subjugada por voto cultural de pobreza. As palavras implicam em renúncia de poder aquisitivo que na verdade não foi desenvolvido, uma supressão de desejos que nunca vieram à tona. Como disse Marcel Mauss - o Homem Econômico é construção burguesa - ‘não depois de nós, mas antes, como o bem moral’. Não que os caçadores e coletores tenham refreado seus ‘impulsos materiais’; simplesmente nunca os instituíram.

É neste sentido que devemos ter cuidado com os reclames do relativismo contemporâneo, uma vez que a exclusão social nada tem de relativa. Ela é antes um dado bruto, cruel e perverso produzido pelos homens. Devemos, assim, nos ocupar em compreender como a dimensão das desigualdades culturais são produtos de narrativas políticas, de discursos que transcendem a representação do um, da instituição de poderes e saberes restritos a uma pequena parcela de privilegiados. Discursos que perpassam campos simbólicos e fronteiras físicas, mas que ao mesmo tempo consolidam a diferença, instituindo uma ordem por baixo em que o semelhante é jogado à exclusão como uma forma de re-fundamentar e redimensionar as desigualdades. Não obstante, devemos entender desde sempre que desigualdade não é exclusão. Pois, se o liberalismo clássico, como consta em Locke, comporta desigualdades no interior de sua própria filosofia, então devemos entender que a perspectiva global do neoliberalismo trouxe consigo um novo universo de exclusão, já que empurra constantemente os subalternizados para uma esfera de não cidadania.

Cidadania restrita, desigualdades latentes. E, como quociente, a exclusão social. Um novo processo de colonização do mundo invadiu a esfera da vida pela força imperiosa de um novo deus, o mercado; que age sob o controle de verdadeiros canibais, estes que devoram o mundo e os outros sem nenhuma virtuosidade antropófaga.

Sobre essa dimensão reflexiva acerca da produção das desigualdades é que emerge a noção de Antropofagia Cultural enquanto um empreendimento político sadio capaz de inverter os efeitos nocivos do colonialismo, e que resgatamos com o intuito de buscar mecanismos eficazes para um combate agonístico com este novo colonialismo, marcado pela mercantilização do mundo da vida.

1ª REVELAÇÃO: FOTOS ANTROPOFÁGICAS

“só me interessa o que não é meu”

Contra o índio tocheiro.
O índio filho de Maria,
afilhado de Catarina de Médiçi
e genro de D. Antônio de Mariz.
 (ANDRADE, O. 1928)

1.7. Antropofagia Cultural: o estado da arte

Precisaremos ser um tanto arbitrários na elaboração do estado da arte acerca da noção de Antropofagia-cultural para que possamos atingir o nosso fim. A produção sobre o tema é vasta e transdisciplinar e abarca pelo menos oitenta anos de produções analíticas. Debatido primordialmente nos campos da arte, sobretudo na literatura, a metáfora da Antropofagia no âmbito da cultura moderna vem ultrapassando todas as fronteiras que regiam a sua compreensão, ou seja, as fronteiras da estética e da política.

A priori, o que se entende por Antropofagia-cultural? O jornalista Marco Aurélio Souza (2002) fornece uma resposta vertebral:

Usa-se o termo antropofagia para designar o comportamento, realizado sob uma perspectiva crítica e periférica, de ‘deglutição’ ou de absorção das estratégias historicistas do colonialismo, a fim de revelar, através da ironia, os meandros discursivos dessas mesmas estratégias, neutralizando, assim, seu poder ideológico. A antropofagia, assim, realiza-se naquele espaço clandestino, denominado por Silviano Santiago de entre-lugar, ‘entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão’.

Uma dificuldade que encontramos no levantamento do estado da arte foi a de dissociar os trabalhos acerca da vida de Oswald de Andrade daqueles que analisam particularmente suas ideias e práticas políticas-culturais. Mais difícil ainda quando nos deparamos com o uso da metáfora da Antropofagia para se referir das relações entre comunicação e cultura em reality-shows (SILVA, 2005) ou a políticas públicas no âmbito da saúde bucal (NARVAI, 2006). O uso da metáfora se encontra também presente em estudos da área jurídica (LOSANO, 2005) e dos setores administrativos (CALDAS & WOOD JR, 1998)

de todas as ordens. Observamos quase sempre que a noção de Antropofagia está associada à ideia de híbrido cultural, ou mestiço, e de “heterogeneidade multitemporal” (CANCLINI, 1990, 1995; HALL, 2003, 2006) nos estudos acerca da identidade dos povos latino-americanos (COCCO, 2009; HAESBAERT, 2002; MIRANDA, 1999; SANTIAGO, 1992). Se nos restringíssemos aos estudos no campo da literatura assistiríamos à mesma justaposição conceitual. Todos estes estudos, ademais os de estética literária, consagram a Oswald de Andrade a invenção de um método cinematográfico na literatura; mais especificamente do seu denominado romance-invenção, além de seu teatro vivo; devorado em partes de Molière, de Brecht e de Maiakovski (MAGALDI, 1972).

Contudo, boa parte dos estudos se dedicam em compreender os “modernismos” e a repercussão da atuação das vanguardas do início do século XX (BRITO, 1969, 1972, 1985; BOAVENTURA, 1985; BERTELLI, 2012; CAMPOS, 1972, 1985; CARDOSO, 2015; COUTO, 2009; D’ANGELO, 2017; HELENA, 1985; MARTINS, 2000; LIMA, 2016; PONGE, 2003; TEIXEIRA, 2014) e com isso a figura de Oswald de Andrade emerge com a mesma violência de uma fratura exposta que é a força disruptiva de sua poética. Acerca do uso recente da noção de Antropofagia, concentramo-nos em investigar o uso do termo nos âmbitos da literatura e da sua relação com os campos da psicologia (ANTELO, 1998; OBAID, 2013; ROLNIK, 1997, 1998, 2003, 2009; GENEROSO, 2013), assim como da sua relação com a antropologia (EUGENIO, 2016) e dos estudos na filosofia (NITSCHACK, 2008, 2016; NUNES, 1978, 2007; MELLO, 2007), que serviram como cimento intelectual para a construção do nosso argumento. Destacam-se também os estudos produzidos em diversos países latino-americanos (LUCERO, 2014; SANCHEZ, 2006; CRUZ, 2014; RIVERA, 2011; CHICANGANA-BAYONA, 2010) que buscam na proposta de Oswald, em seu sentido descolonizador, uma saída interpretativa para além das formas de aculturação que pode facilmente se confundir com a noção de híbrido cultural.

Na segunda parte de nosso empreendimento analítico, buscaremos localizar dentro deste arsenal de referências aqueles úteis para a nossa abordagem epistemológica acerca do tema Antropofagia-cultural. Neste sentido, propomos destrinchar o uso metafórico e simbólico do conceito afim de compreender como ainda a alegoria oswaldiana pode e deve atuar como um eixo de articulação e campo de sobredeterminação capaz de engendrar àquilo que o filólogo alemão Horst Nitschack chama de “prática paradisíaca” (2008).

Buscamos compreender através da fórmula antropofágica – o prazer de deglutir toda pretensão dogmática – um mecanismo possível para o despertar da sensibilidade para

com o outro, sobretudo o outro excluído de nossa própria comunidade. Assim como buscar uma saída aos insistentes problemas de cópia.

O jornalista Marcelo Coelho, em seu artigo intitulado “Antropofagia é hoje sinônimo de importação” publicado na Folha de São Paulo em outubro de 1998, faz uma grande ressalva acerca das distorções do conceito de Antropofagia, e traz à luz um exemplo mais que simbólico:

[...] O conceito vai ficando enganoso. Antropofagia, a meu ver, é menos o ato de influenciar-se pelo estrangeiro e mais o ato de negá-lo. A devoração não é, creio eu, confissão de dependência estética. Temos, na verdade, uma distorção ideológica que diz muito a respeito da conjuntura nacional. No fundo, é da política econômica do governo Fernando Henrique que se trata. Iludimo-nos, ao longo destes quatro anos, com a promessa de capitais externos. Deleitamo-nos com quinquilharias importadas. Tudo, na verdade, reproduzia a síndrome da dependência econômica (COELHO, M. Folha de São Paulo, 1998)

Enfim, tratamos da modernidade, tratamos dos homens da modernidade, tratamos do Brasil que, enquanto um produto dos *tempos modernos*, tem um *locus* privilegiado no imaginário ocidental. O Brasil do choque de culturas, expansões e contenções, deglutições, sexo, sincretismos e mestiçagens. Transmutação física e espiritual – corpo e alma/carne e sangue –, e o universalismo se encontra do lado da barbárie – o outro é sempre um espelho-espelho meu; projeção-representante.

1.8. Devoração e Mobilidade

Tupi, or not tupi that is the question.

(ANDRADE, O. 1928)

Portanto, para introduzir a segunda parte do presente trabalho, gostaria de explicar previamente a escolha do título desta monografia. Apropriamo-nos da expressão “devoração e mobilidade” forjada por Antônio Candido ao referir-se a Oswald de Andrade, descrevendo sua “capacidade surpreendente de absorver o mundo, triturá-lo para recompô-lo” (CANDIDO,

2011, p.49), como forma de caracterizar não só o literato, mas o próprio “espírito moderno”, ou mesmo a ideia de seu tempo, voraz e veloz. Neste sentido, “devoração e mobilidade” tornam-se não só as características constitutivas do próprio Oswald-antropófago, mas características que se apresentam como as marcas de um tempo que se abriu de forma violenta e segue a sua própria marcha sem nunca voltar atrás. Estas marcas foram gravadas na história pela emergência das massas, vorazes e famintas, e da velocidade imprimida pelos avanços tecnológicos no mundo da vida. Temas que foram também compreendidos pela sociologia como as características da Modernidade por excelência; seja através da aceleração dos processos de produção na economia capitalista e que produz o homem alienado, como em Marx, ou da crescente racionalização burocrática e do desencantamento do mundo como nos apresenta Weber, ou, do processo de diferenciação catalisado pela industrialização, que converteu as antigas solidariedades mecânicas em formas orgânicas de solidariedade, como se encontra em Durkheim, ou mesmo Simmel, que nos apresentou a modernidade como uma espécie de intensificação da vida nervosa e eleva os tipos de individualidades na metrópole.

Assim, devoração e mobilidade são características de um tempo aberto pelo próprio choque de civilização e da civilização. O homem civilizado é bárbaro, se não, vive em um tempo de extrema barbárie. Primeiro devorado pelo horizonte além-mar. Depois devorado pelos povos do além-mar. Assim, foi devorado por suas criações. Devorado pelo espaço e devorado pelo tempo. Devorado pela cidade, na cidade e para a cidade viver, devorar antes de ser devorado.

A São Paulo do início do século XX traduz bem essa ideia de ser devorado pelo espaço e pelo tempo. Assim como evidencia a necessidade de devorar o outro como forma de se constituir em algo novo. De província à metrópole cosmopolita. Antropofagia, devorar italianos, japoneses, turcos, armênios, poloneses, holandeses e húngaros. Devorar todos antes de ser devorados. E antes de perder a própria identidade, devorar é a ordem para se construir a própria identidade. E São Paulo se fez metrópole, “brotou súbita e inexplicavelmente, como um colossal cogumelo depois da chuva, era um enigma para seus próprios habitantes, perplexos, tentando entendê-lo como podiam, enquanto lutavam para não serem devorados” (SEVCENKO, 1992, p.31).

Portanto, a expressão devoração e mobilidade nos fornece a “carne e o sangue”, como diria Malinowski (1976), para a compreensão da modernidade e da constituição desse novo tipo de ser. Assim como nos permite preencher o esqueleto vazio das construções abstratas, o ato de devorar e mover, a “carne e o sangue” que sustenta o antropófago, pela

força da imagem poética e expressividade, sugere um tipo de lei universal instituinte: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (ANDRADE, 1928).

Afinal, para que o homem objeto de deglutição do espaço-tempo pudesse acionar a “resistência do sujeito a ser nivelado e consumido como mecanismo técnico-social” (SIMMEL, 1903) era necessário alcançar o quociente de uma operação cujos sistemas estavam em aberto. Oswald forneceu uma resposta ativa e reativa às *Reações Nacionalistas* de sua época. O nacionalismo ufanista, ideário de Sampaio Dória, que pregava “uma reação da cultura pela supremacia nacional” (apud. Sevcenko, 1992, p.246). A Antropofagia-cultural de Oswald de Andrade era nacional sem ser ufano-patriota e não deve ser interpretada como uma mera expressão cultural nacionalista.

Antropofagia, industrialização e expansão da economia. Força centrípeta de imigração, São Paulo: a capital do café. *Guararapes*, “Japoneses/Turcos/Miguéis/ Os hotéis parecem roupas alugadas/ Negros como um compêndio de história pátria/ Mas que sujeito loiro” (ANDRADE, 1971). Oswald promove uma inversão completa, positiva os aspectos negativos da Reação Nacionalista através de uma operação poética (BERTELLI, 2012). “A POESIA EXISTE NOS FATOS” (ANDRADE, 1924). Faz-se então “*Pau-Brasil*”, nacional sem ser patriótico, renunciando “o instinto caráiba”. “Contra todas as sublimações antagônicas”. Contra a realidade social, vestida e opressora [...] a realidade sem complexos, sem loucuras, sem prostituições e sem penitenciárias no matriarcado de Pindorama” (Ibid, 1928).

Contudo, se entendermos a expressão devoração e mobilidade como referida a Oswald e por nós apreendidas também como elementos característicos da modernidade, podemos compreender a própria noção de Antropofagia como uma metáfora da modernidade à parte da alegoria primitivista.

1.9. Cortar a carne e separar os ossos

Alegria é a prova dos nove

(ANDRADE, O. 1928)

Discutimos até então uma dimensão antropofilosófica do *discurso* acerca da Antropofagia. Como já foi referido na introdução, nosso objetivo é revelar essa fotografia escondida no imaginário ocidental. Fotografia impressa na interseção do consciente e do inconsciente, onde reside os desejos; as suas pulsões e repressões.

Quando buscamos destrinchar o *corpus* antropofágico, buscamos, por fim, compreender as “estruturas estruturantes” da narrativa da desigualdade através desta alegoria que se mostra universal; metáfora da decadência ou símbolo da virtude? A verdade é que determinada atribuição depende da perspectiva, ela não é relativa. A verdade, se é que a verdade existe, é que a ideia de decadência e de virtude são discursos que, para além das palavras, evidenciam as práticas, as estratégias humanas que nem sempre se apresentam de forma consciente; discursos e ações que mais se assemelham à noção de *habitus* de Bourdieu.

Se podemos compreender a Antropofagia enquanto um tabu ocidental que age enquanto um poder simbólico e reprime um hábito alimentar que não tem nada de natural, então podemos revelar este horror impresso no pré-consciente da civilização com fé, com reis e com leis. Ou seja, da sociedade cujos poderes instituintes e constitutivos propõem marcar em seus indivíduos seus códigos de conduta a fim de fixar as diferenças – outrora imanentes – em desigualdades estruturadas.

Afinal, quem é o outro em nossa cultura? Afinal, qual é a nossa cultura? O que significa ser brasileiro? Afinal, o que é o Brasil? E... “Qual o Brasil que [você] eu quer(o) para o futuro”?

Tais perguntas tencionam uma série de significações que, por fim, deslizam de um campo simbólico instituinte e constitutivo que articulam os diversos elementos que nos evidencia o que é ser brasileiro e, por conseguinte, como se estrutura o poder e o saber em nossa própria cultura.

Não obstante, as posições diferenciais dos elementos que articulam a brasilidade servem de justificativa para compreender *o porquê* desta nação plural em sua multiculturalidade continuar a produzir não apenas desigualdades, mas maciços bolsões de exclusão. Assim sendo, se a diferença é imanente e a desigualdade é um efeito de uma *quase-causa* transcendente, então a exclusão não pode ser considerada uma atitude humana, já que nem mesmo a sua institucionalização pode ser justificada numa sociedade que se auto intitula democrática. Afinal, a exclusão social é uma afronta aos próprios preceitos jurídicos do liberalismo.

Na primeira parte desta monografia, buscamos cortar a carne do *antrophos* ocidental em busca de compreender o *logos* deste horror canibal; um tabu justaposto com

outros tabus que serviu de motor por séculos no imaginário do homem do Ocidente cristianizado. Talvez, poder-se-ia entender então que este horror à Antropofagia agiu como um próprio motor de cristianização.

Portanto, buscamos até então mostrar como a apreensão das diferenças em desigualdades também faz parte do espírito humano, já que “... Para os povos, assim como para os indivíduos, conta muito mais o *adquirido* que o *inato*: graças à diversidade das experiências resultante das aquisições diversas [...]”. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.220)

Estamos efetivamente debatendo uma dimensão política, que é a produção da desigualdade, sobretudo da desigualdade material, daqueles que têm e daqueles que nada tem. Por exemplo, quando Lévi-Strauss (1970, p.225) afirma que “não há aversão racial humana”, ele nos ensina que

Independentemente da sua divisão política em nacionalidades, os homens podem sem dúvidas ser classificados em grupos caracterizados por certa comunidade de comportamento, mas tão somente em função de suas várias ‘culturas’ - em outras palavras, do ponto de vista da história das civilizações; os grupos assim constituídos não coincidem com os grupos estabelecidos em termos de semelhanças físicas e só podem ser ordenados segundo uma hierarquia baseada em considerações pragmáticas despidas de qualquer valor absoluto, pois são necessariamente ligadas ao nosso próprio sistema cultural (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.225).

Portanto, desigualdade e exclusão se trata de questão de perspectiva “despida de qualquer valor absoluto”. Se os valores do mundo dos homens não correspondem ao *valor absoluto*, ou seja, que todos são definitivamente *iguais* e *livres* abaixo de Deus, então esse valor só pode corresponder às ações sociais interessadas, ou aos meios e fins pragmáticos empregados pelos atores políticos em interação social conflitante. São portanto visões e perspectivas que se naturalizam à medida em que constituem normas dentro de um campo social. Pois, é justamente este “multiculturalismo” naturalizado, ou um naturalismo das multiplicidades que nada tem de indígena, que procuramos separar as “rótulas” do *discurso* hegemônico acerca da construção da nação a fim de observar como se articulam os ossos, o Nós e o Outro, produzido no interior da nossa própria cultura. Para tal, entender a noção de primitivismo e de Antropofagia cultural enquanto elementos de mediação e articulação política e cultural se torna relevante para esclarecer certos pontos da nossa história republicana. Assim como nos ajuda a compreender como a proposta estética-antropofágica de Oswald de Andrade pretende “criar não somente uma prática cultural diferente, mas também simultaneamente uma nova lógica discursiva, ou melhor, uma nova prática discursiva que transgrida as lógicas convencionais” (NITSCHACK, 2008). Afinal, diria Oswald de Andrade

(1928): *Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do império. Fingindo Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheios de bons sentimentos portugueses.*

PARTE II

ANTROPOFAGIA EM POSITIVO Sobredeterminação: discursos antropófagos

2 Primitivismos: discurso, sobredeterminação articulação e síntese antropofágica

Já nos referimos ao como a prática antropofágica constitui um verdadeiro horror à dita “civilização” ocidental. Como este tabu percorreu o imaginário do homem que se modernizou quando desembarcou suas caravelas em solo americano. Descobrimos que a “grande descoberta” de fato foi o Outro-eu como uma projeção-representante, fosse ela superior ou inferior. Vimos também como o Brasil ocupa um *locus* privilegiado no imaginário ocidental. Na atualidade, O Brasil ainda constitui um lugar privilegiado de projeções fantásticas, cheias de imagens fantasmagóricas e paradisíacas. Fotografias da realidade, ampliadas e diminuídas pelas expressões artísticas, pela insistência da resistência de diversas culturas, que pelo choque de suas contradições sintetizam o que o mundo conhece por Brasil.

Mostramos também como este sinistro – Antropofagia – operou através de uma série de significações que articularam práticas e produziram discursos, que, mesmo dispersos, fundiram-se no imaginário do ocidente-civilizado e continuam a precipitar sob nossos corpos, devido à força de sua *sobredeterminação*. “A transformação permanente do Tabu em totem” (ANDRADE, 1928).

A síntese antropofágica induz ao horror. Porém, a rearticulação dos seus elementos deduz construções narrativas sempre em aberto. Se o discurso recai constantemente na concepção de uma mentalidade primitiva, então, este campo simbólico surge com a importância dos velhos totens. Por fim, torna-se ele mesmo um totem. A totemização do Primitivo pela arte dos modernistas do início do século XX traduz a experiência mnêmica traumática da Primeira Guerra Mundial. Oswald de Andrade é preciso em sua conclusão:

A onda tomou conta do mundo atual, deste grande mundo do século XX que ainda se debate nas tenazes raivosas da reação por não ter levado às últimas consequências a certeza de sua alma primitiva. O que sobrenada, sobrenada no caos. Será preciso uma sociologia nova, oriunda possivelmente dos Canibais de Montaigne, que venham varrer a confusão de que se utilizam, para não parecer, os atrasados e os aventureiros fantasmais do passado (ANDRADE, O. [1953]2011, p.281)

Nesta segunda parte do trabalho nos concentramos neste *locus* privilegiado que é o Brasil buscando compreender como se dá o conflito e a fábrica das desigualdades no interior da nação. Neste sentido, os discursos erigidos desde a independência tomam grande vulto no indianismo literário, expressão do romantismo brasileiro.

Buscamos, por fim, mostrar como a noção de Antropofagia-cultural, como consta na proposta filosófica de Oswald de Andrade, ainda pode ser capaz de empreender uma verdadeira revolução caraíba ao entregar para os indivíduos ferramentas discursivas para a articulação de identidades móveis, para uma criação e transformação permanente do *self*.

Portanto, aqui, compreenderemos melhor a Ideia de *Primitivismo* e *Antropofagia* tomando como ponto de partida as noções de *discurso*, *sobredeterminação* e *articulação* propostas por Laclau & Mouffe (2015), para então entendermos como a síntese Antropofágica constitui uma espécie de “superfície encantada de inscrição, ou de registro” (DELEUZE, 2011:24) tecendo uma rede de novas sínteses.

2.1 Discursos Primitivistas e a Antropofagia-cultural

A Ideia de Primitivismo pode apresentar múltiplas noções. Se tratamos a noção de primitivismo por uma abordagem antropológica iremos ao inevitável encontro do etnocentrismo; ademais enquanto expressão moderna de nacionalismo. Não obstante, Primitivismo refere-se basicamente a uma concepção de vida em um estágio pré-industrial, ou seja, original, genuíno. No entanto, tal ideia se encontra vinculada intimamente às culturas pré-colombianas, africanas e da Oceania, sobretudo às culturas tribais estudadas pela antropologia.

Podemos interpretar as fases da literatura e das artes – oficiais – do Brasil da 1ª república como expressões “primitivistas”, já que, independente de seus regimes estéticos, eles carregavam consigo o elemento etnocêntrico do nacionalismo. Poder-se-ia, então, ordená-los da seguinte maneira, como forma de distingui-los assim enquanto vetores de regimes estéticos: indigenismo ou primitivismo-romântico (século XIX até os anos de 1920), primitivismo-modernista (marco inicial: Semana de Arte de 1922) e primitivismo-antropofágico (marco inicial: revista Antropofagia, 1929).

Ao observarmos o Brasil enquanto um *locus* privilegiado do imaginário Humano, observamos também que a noção de Primitivismo no país possui uma dialética própria; uma

vez que, antes mesmo da chegada do branco europeu, “já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade do ouro” (ANDRADE, 1928). Ironias oswaldianas à parte, o choque das contradições das diferentes culturas que aqui se encontraram resultou, bem ou mal, na síntese “Ordem e Progresso”; lema positivista de Auguste Comte (1798-1857) que expressa os ideais republicanos em termos morais e materiais. Modernizar, desenvolver, acertar os ponteiros do país sempre foram expressões de ordem no Brasil. Mas, para tal, seria preciso uma operação digna de uma renascença.

Olhou-se então para o passado mítico. Alegorizou-se o índio numa figura dócil, romântica e infantil; à imagem e semelhança do bom-selvagem de Rousseau. Emoldurou-se a “barbárie” como forma de civilizar o próprio passado violento. Fez-se, assim, pelas tintas e papéis de José de Alencar (1829-1877) e Gonçalves Dias (1823-1864), e das telas de Victor Meirelles (1832-1903) e Rodolfo Amoedo (1857-1941), entre tantos outros homens das artes - “letras & ciência” -, um indianismo romântico; expressão de um legítimo empreendimento nacionalista, de articulação de um discurso para a construção da nação.

Assim, entendemos que a noção de *discurso* envolve a ideia de que “todo objeto é constituído como objeto de discurso” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.180). Neste sentido o *discurso* deve ser entendido como um conjunto de práticas e de narrativas, de ações e de palavras que, devido “o caráter material de toda estrutura discursiva” (Ibid., p.181), visaria à instituição de uma realidade social ou de uma ordem política. O discurso então é visto como *práxis*; “prática discursiva”. E, uma vez que as ações não são apenas significantes, mas produzem séries de significações, elas produziram também diferenças, instituiriam o *nós* e o *eles*. A este respeito afirmam Laclau & Mouffe:

Poder-se-ia argumentar, neste caso, que a unidade discursiva é a unidade teológica de um projeto; mas não é assim. O mundo objetivo é estruturado em sequências relacionais que não necessariamente têm um sentido final e que, na maioria dos casos, realmente não requerem qualquer sentido: é suficiente que certas regularidades estabeleçam posições diferenciais para que possamos falar de uma formação discursiva (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.182).

Não obstante o indianismo estar atrelado às formas estéticas importadas, ou seja, dentro das “molduras” e dos cânones das Belas Artes europeias, e o Primitivismo ser um movimento de ruptura com estas mesmas regras e dogmas estéticos, o Primitivismo brasileiro vem fazendo sua “evolução” sob o mesmo enredo e com as mesmas alegorias, mas com fantasias e adereços diferentes; determinado pela entrada de novas ideias e tecnologias, o que configura a sua singularidade discursiva.

Portanto, se apreendemos a Ideia Primitivista previamente como *discurso* confirmaremos de imediato que “todo discurso de fixação se torna metafórico” e que “a literalidade é, de fato, a primeira das metáforas” (Ibid., p.185). É neste sentido que podemos conformar a noção de Antropofagia como uma metáfora da Modernidade, de um tempo aberto pelas “Descobertas” de uma nova geografia humana e da instituição de novas fronteiras subjetivas. Fronteiras que se rompem com a constante aceleração do tempo, que catalisa o desencantamento do mundo através de seus *mitos* – mitos também produzidos pela ciência –; *discursos* regidos por um campo simbólico que deslizam em cadeias de significações, mas que se apresentam aos seus praticantes como um objeto de *Esclarecimento*.

Mas se o esclarecimento, como afirma Adorno ([1944]1985, p.19), é totalitário, ele só o é porque “o mito” enquanto um “discurso-prático” tem por princípio não apenas fornecer explicações, mas estruturar as distinções justamente por ser um eixo de mediação e articulação significativa. Já que,

... o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos próprios mitos. Quaisquer que sejam os mitos de que possa se valer a resistência, o simples fato de que eles se tornam argumentos por uma tal oposição significa que eles adotam o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento. O esclarecimento é totalitário (ADORNO, [1944]1985, p.19).

Portanto, quando Adorno afirma que do “mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (Ibid., p.23), ele nos conduz a investigar através da análise do discurso os *mitemas* inerentes à fabulação dos tempos modernos, assim como possibilita enxergarmos a construção narrativa da brasilidade, e com isso trazer à luz as variações de significações engendradas por esta partícula essencial, o “*espírito humano*”.

Se os tempos modernos são regidos por Cronos – o Deus da Antiguidade Antropófaga –, então o Mundo Moderno que ainda vivemos, de ordem cronológica e antropocêntrica, só pode ser apreendido pela literalidade de suas metáforas. A ordem cronológica é antropofágica. E, assim, podemos não só deslocar, mas conformar a metáfora da decadência da Antropofagia como a Ideia de um tempo em que “a sociedade de massas já *devorou* todas as camadas da nação e o *comportamento social* converteu-se em modelos de todas as áreas da vida” (ARENDT, 2014, p.55). Também podemos entendê-lo como um símbolo de virtuosidade expresso por um tipo de filosofia-cultural que se confunde com uma proposta política – uma prática paradisíaca –, e que atua como uma “síntese disjuntiva” de

uma “máquina miraculante” de desejos, que produziria *a priori* um tipo de “corpo sem órgãos”; e que, também, tanto “atribui a si própria todas as forças produtivas e os órgãos de produção” (DELEUZE, 2011, p.24) como “designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando” (Ibid., p.25).

A literalidade da metáfora encontra seu eixo primeiramente articulado na pluralidade de representação e possibilidades que a vida na metrópole proporcionou, depois pela “con-fusão” de diversos elementos inerentes ao processo de produção capitalista – distintas classes sociais – em interação conflituosa no mesmo campo simbólico – a cidade e/ou a nação; que também são objetos de uma formação discursiva. É, portanto, a vida na metrópole regida pelo espírito capitalista que transformará o Estado Moderno no grande cinocéfalo canibal instituindo a barbárie da contemporaneidade – as Guerras Mundiais – que, por fim, “devoram tudo isso, a cultura e o homem” (BENJAMIN, [1933]1986, p.198).

A Antropofagia do mundo desencantado e industrializado desloca não apenas significações, ela desloca o próprio símbolo. A permanente totemização do tabu. Antropofagia-Cultural: é tática política, prática paradisíaca, metáfora da modernidade, símbolo da virtude guerreira, filosofia trágica. É tudo isso sem ordem e fora de ordem; metáfora da política, símbolo da prática, tática paradisíaca, modernidade trágica etc. etc.

Antropofagia é então um jogo de deslocamentos. Seu símbolo não é mais Dionísio ou Cronos, mas o próprio antropófago tupi; e também o cafuzo o mameluco e o caboclo. Em resumo, toda gente tipicamente brasileira em alegoria. É o Abaporu, o Jeca Tatu, é Macunaíma, tia Anastácia e o velho preto Barnabé. É o próprio Oswald Canibal. É também o Capitão Vitorino e Coronel Lula de Holanda. É Riobaldo e Diadorim. Também é Pedro Bala nas metrópoles litorâneas e André perdido no tempo das lavouras arcaicas.

A Antropofagia-cultural como *máquina miraculante* continua a impulsionar desejos, pulsões orgiásticas que nos leva a uma “visão dionisíaca do mundo” (NIETZCHE, 2005), se interpretada pela literalidade da metáfora oswaldiana, ou seja, de um sentimento de delícia, embriaguez e arrebatamento, razão e loucura, que propõe uma relação catártica com o mundo.

A proposta da Antropofagia-Cultural de Oswald traz consigo toda a força de uma arte dionisíaca em que “todas as delimitações e separações de casta que a necessidade e o arbítrio estabeleceram entre os Homens, desaparecem: o escravo é livre, o nobre e o de baixa extração unem-se no mesmo coro báquico” (NIETZCHE, 2005, p.p.8-9). Portanto, uma proposta que carrega em si a eliminação da desigualdade, produto do arbítrio humano.

É Wagner submergindo “ante os cordões de Botafogo”. “Rui Barbosa: uma cartola na Senegâmbia”. São “negras de jóquei. Odaliscas no Catumbi”. O subalterno no comando: “Um negro gira a manivela do desvio em que estais” (ANDRADE, 1924). É “uma consciência participante, uma rítmica religiosa”. O ser feito da fala, da comunicação, da relação dialógica. “Só podemos atender ao mundo orecular” (ANDRADE, 1928).

O eu-primitivo reconhece todas as diferenças, mas rechaça qualquer forma de desigualdade. O que se elimina no ato antropofágico é a diferença que transcende em desigualdades. A Antropofagia restitui a igualdade no reconhecimento das múltiplas subjetividades, nas diversas formas de ser e estar no mundo, já que "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.115). Portanto, na ideia de Antropofagia-cultural reside a intenção de eliminar a exclusão por um processo de assimilação permanente do Outro. Princípio de um perpétuo dever do devir, de uma projeção representante sem representações terrenas, mas de participações e relações concomitantes. Onde todos têm a mesma oportunidade de se divinizar pela deglutição metafórica e simbólica, sensitiva e sensual.

2.2. A Sobredeterminação Primitivista: Indigenismo-semióforo e a Antropofagia de Capiton

Na proposta de Oswald está também sua leitura acerca da identidade nacional. O autor propõe exatamente um reencontro do Brasil consigo mesmo, através da retomada do discurso sobre a virtuose consumação da vingança pelo antropófago tupi. No ato de devorar o estrangeiro, de se interessar pelo que não é meu, faço de tudo meu, minha propriedade; “lei do homem”.

Esta ideia de assimilação por incorporação muitas vezes é interpretada e consumada de forma equivocada por meio da noção de aculturação. Como devorar o estrangeiro está em nossa gênese histórica, então, a incorporação de elementos exógenos se encontra de forma mais que determinante em nossa genética cultural. Uma sobredeterminação e um tipo de *habitus*; e aqui falamos de um *habitus* nacional, de uma disposição inconsciente mediante a socialização histórica por parte do Estado em seu intuito de forjar uma identidade nacional total.

A Antropofagia-cultural, ao contrário dos ritos antropofágicos tupi, não é um *fato social total* que tem implicações em todas as esferas da sociedade (MAUSS, 1979). Ela é antes, pela força da literalidade de seu primitivismo radical, um campo simbólico que se mantém em aberto e acessível para variadas formações sociais. Trata-se, portanto, de um campo de sobre-determinação ou um *point de capiton*; em termos lacanianos.

O conceito de *sobre-determinação*, pego pelo “empréstimo do empréstimo” da psicanálise, de Freud via Althusser, traduz a nossa própria tendência de um empreendimento interpretativo através de uma abordagem epistemológica da análise do *discurso*. Uma espécie de sociologia do conhecimento antropofágico.

Neste sentido, aproximamo-nos das abordagens pós-estruturalistas para a construção de nossa reflexão acerca das atualizações da Ideia de Antropofagia enquanto um conceito de caráter político-cultural que traz em seu bojo uma filosofia das práxis paradisíaca.

Entender a proposta oswaldiana da Antropofagia-cultural enquanto uma síntese que produz esta espécie de corpo - “sem órgãos” -, que nada mais é que um campo de sobre-determinação, é compreendê-la como um “campo de identidades que nunca conseguem ser plenamente fixadas” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.185). Acerca da noção de sobre-determinação, diz Laclau & Mouffe:

... é um tipo bastante preciso de fusão que envolve uma dimensão simbólica e uma pluralidade de significados. O conceito de sobre-determinação é constituído no campo simbólico, e não tem qualquer sentido fora dele. Consequentemente, o sentido potencial mais profundo do enunciado de Althusser de que tudo que existe no social é sobre-determinado, é a asserção de que o social constitui-se como ordem simbólica (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.169).

2.2.1. Semióforos, símbolos entre a hegemonia e a deglutição

Se tomarmos agora como ponto de partida o empreendimento das vanguardas artísticas do início do século XX podemos observar duas tendências extremamente importantes para a nossa análise. A primeira tendência diz respeito à relação existente – e permanente – entre as *ciências sociais* e os movimentos artísticos; sobretudo da relação histórica entre os “homens de letras” e os “homens de ciência” (SCHWARCZ, [1993]2005). Já a segunda tendência, trata diretamente do empreendimento político-artístico manifestado pelas vanguardas, sobretudo na figura de Oswald de Andrade, para compreender como

“acertar o relógio império da literatura nacional” exigia um embate agonístico e um espaço-público plural e conflituoso. É neste sentido também que Oswald de Andrade nos fornece a possibilidade de uma “abordagem agonística”, de uma arte crítica que evidencia a dissidência, “torna visível o que o consenso dominante tende a obscurecer e obliterar” (MOUFFE, 2013, p.190).

Primeiro, cabe-nos então explicar melhor esta proposição do romantismo literário brasileiro – os “homens de letras” - e sua inevitável influência, pelo bem ou pelo mal, nos “homens de ciência”. Outra noção importante é a de semióforos nacionais, já que agora trataremos da dimensão simbólica da produção do político. Portanto, para a filósofa Marilena Chauí,

Por meio da *intelligentsia* (ou de seus intelectuais orgânicos), da escola, da biblioteca, do museu, do arquivo de documentos raros, do patrimônio histórico e geográfico e dos monumentos celebratórios, o poder político faz da nação o sujeito produtor dos semióforos nacionais e, ao mesmo tempo, o objeto do culto integrador da sociedade una e indivisa (CHAUÍ, 2000, p.11).

Mas, se partimos do princípio em que os campos de poder e de saber traduzem bem a homologia histórica entre a *intelligentsia* e a classe política, através de uma perspectiva foucaultiana, poder-se-ia simplesmente dizer que é porque o “poder produz saber” e vice-versa. Podemos afirmar que, poder e saber, matérias da *realidade objetiva*, constituem um campo uno e até mesmo indivisível. Portanto, o *locus* do saber constitui um campo diferencial e privilegiado do exercício do poder; já que “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder (FOUCAULT, 2010, p.30). Poder e saber são então entendidos como sinônimos.

Transportamos então novamente para a realidade política brasileira da Primeira República. Se saber e poder estão reunidos num único campo objetivo, devemos então reformular o nosso ponto de partida. Pois, o que Marilena Chauí entende por semióforos, nós entendemos também como *prática discursiva*; uma vez que ela é refletida de um campo de *sobredeterminação* que também atua como eixo de mediação. O que engloba uma série de *discursos articulados* – instituições culturais e políticas que se consolidaram entre os anos de 1870-1930 (SCHWARCZ, [1993]2005). Assim, estes elementos discursivos constituíram para Chauí o halo engendrador de semióforos nacionais.

Neste sentido, se entendermos o romantismo indianista brasileiro – os “primitivismos” dos séculos XVIII e XIX – *apenas* como uma espécie de semióforo-matriz cairemos, ainda nos dias de hoje, numa armadilha epistemológica da História Geral. Estaríamos observando um fato social total sem as prescrições de uma análise sincrônica e diacrônica das especificidades históricas de uma determinada cultura, mas sim pelos equívocos interpretativos de uma suposta supra história determinante da cultura em si, que é global e totalizante. Tal qual como se impõe o universalismo das filosofias positivistas e das fábulas contratualistas do liberalismo, onde, enfim, é imposto uma suposta harmonia republicana que de fato inexistente.

Se os semióforos carregam consigo uma força simbólica que altera a realidade social a partir do momento em que é compreendido (CHAUÍ, 2000), é justamente porque compreendemos os símbolos como algo abstrato, porém homogeneizante, quiçá uma estrutura totalizante. Contudo, a luta pelo “monopólio” dos signos de poder reflete, antes, que a articulação dos discursos é contingente e temporária. Os símbolos e as linguagens são objetos por excelência de uma disputa agonística, no sentido de serem justamente objetos retóricos.

Portanto, existe sempre uma pluralidade de centros, contra poderes que reclamam a produção de sentidos independente de um poder/saber localizado; neste caso, o discurso que se faz hegemônico pela força de sua violência simbólica. Esta pluralidade de eixos de mediação, que são produtos da articulação de diversos discursos que expressam as múltiplas formas de identidades, também se pretendem hegemônicos, pois disputam pelo significado da realidade e pelo monopólio do poder/saber.

Então, como ponto de partida, recorremos à antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, que alerta para a inexistência de fontes acerca da história indígena, uma vez que “nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu” (2012, p.11). Conclui a antropóloga:

Os estudos de casos existentes na literatura são fragmentos de conhecimento que permitem imaginar, mas não preencher as lacunas de um quadro que gostaríamos fosse global. Permitem também, e isso é importante, não incorrer em certas armadilhas.

A maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo. Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram, portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância (CUNHA, M.C da. 2012, p.11).

Portanto, a primeira tendência que descrevemos circunscreve um momento político em que o primitivismo se confunde diretamente com o indianismo como forma de uma construção romântica de uma sociedade ideal. Neste caso específico, o romantismo-indianista do século XIX nos possibilita observá-lo sim como um tipo de semióforo-matriz; “por que dele não cessam de brotar efeitos de significação” (CHAUÍ, 2000). Mas ele também pode ser capaz de “atravessar toda a densidade material da multiplicidade de instituições, rituais e práticas através das quais [sua] formação discursiva [foi] estruturada” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.183), o que é o caso do primitivismo-antropofágico. Tal fato, transmutação do próprio símbolo, nos leva a compreender como a articulação dos discursos é mediada por um tipo de representação cujo símbolo nada mais é que um corpo que agrega e dilui sentidos, já que estes são produzidos pelas práticas-discursivas atitudinais, em situações de interação, cujos sentidos e identidades requerem uma manutenção permanente.

Este símbolo é sempre produto de um esforço coletivo e sua manutenção se apresenta através de uma relação que não é necessariamente vertical; ou seja, de cima para baixo ou vice-versa. Mas eles podem ser produzidos ou ressignificados através de práticas discursivas articuladas pelos múltiplos elementos em jogo, mesmo que antagônicos, através de uma relação horizontal. Afinal, só existe um objeto ou um sujeito de poder quando se localiza no antagonista um contra poder capaz de impor perigo à hegemonia discursiva vigente.

Todos estes “fragmentos de conhecimento” nos permitem, por uma operação antropofágica, exercer nossa própria imaginação sociológica, monumentalização de documentos e documentação de monumentos. Afinal, o mundo, realidade objetiva, é uma produção humana. Tudo é arte! Fabrico, invenção, linguagem e produção de sentidos. Fábulas morais requerem faustosos esforços do coletivo. Dupla-hermenêutica, nas palavras de Anthony Giddens. Discursos políticos sociais e culturais assimilados e retroalimentados pelo senso comum. Ou seja, todo conhecimento pode ser considerado semióforos quando uma gama de recursos simbólicos produzidos por uma camada de “notáveis” são deglutidos pelas “massas” famintas de segurança ontológica. E no turbilhão das intensas transformações reside a certeza da continuidade da Vida.

Não podemos esquecer que um discurso pretende condensar ou fundamentar uma série de demandas requeridas pelos elementos articulados. É apenas uma pretensão de verdade, mas não uma fixação de uma realidade total, “portanto, constitui o [próprio] deslocamento. Quando determinado discurso não é capaz de apresentar-se imune frente às contestações que emergem, fica evidenciado o seu caráter contingente e uma crise de sentido

instala-se” (FERREIRA, 2011). Assim, seguimos neste campo de sobredeterminação, em que uma mesma realidade social pode ser gerada a partir de múltiplas interpretações, projeções manifestadas pelos mais distintos fatores.

2.2.2. Antropofagia-capiton: síntese da descontinuidade

O discurso primitivista-antropofágico nos leva a compreender o primitivismo radical da segunda geração modernista do século XX já em termos lacanianos, de um *point de capiton*, ou deleuzeano, de uma “*síntese disjuntiva*”, cuja formação discursiva propõem fixar identidades em um campo temporariamente sobredeterminado, mas que por fim deslizam em séries de significações, justamente por configurar um significante vazio. A diferença entre as propostas é que tanto o indianismo ou o primitivismo de primeira geração nos leva a cerrar identidades, já a proposta antropofágica nos permite uma permanente reformulação desta mesma identidade.

Não obstante, os primitivismos, quando reunidos numa mesma “fotografia”, nos sugerem ser um tipo de prática discursiva ou eixo de articulação, cuja linguagem se apresenta de caráter hegemônico, mas pela qual sua não fixação “é o que torna possível estes efeitos de analogia e interpretação” (Ibid., p.192). Pois é assim que entendemos a Ideia de Antropofagia-cultural, ou melhor, a “utopia antropofágica” oswaldiana, como um tipo de “síntese disjuntiva”, uma sobredeterminação operada pela oposição, já que seu desejo gregário se fundamenta na destruição do Outro para a transmutação do “*self-coletivo*”.

Uma abordagem epistemológica-crítica acerca dos usos e abusos dos conceitos Primitivismo e Antropofagia desvenda o mecanismo contra o problema da cópia, mas quem sabe pode nos levar até o caminho de um empreendimento mais ousado; inverter a ideia de posições desiguais transcendentais através da evidenciação da diferença imanente. Ou seja, diluir a desigualdade e a exclusão produzida no interior das narrativas normativas da Política em discursos-práticas em que as diferenças imanentes possam se fazer visíveis em meio à multidão.

De acordo com a filósofa e psicanalista francesa Monique David-Ménard (2004, p.19), a “síntese disjuntiva é uma ligação de elementos que são aproximados e colocados juntos de uma maneira que inaugura um pensamento ou uma forma nova de existência, pois

esses elementos não são homogêneos: eles não podem ser levados à identidade de uma medida comum”.

Para compreender como este suposto “corpo sem órgãos”, a Ideia da Antropofagia, promoveu e ainda promove uma verdadeira convulsão epistêmica na noção de Primitivismo, precisaremos retornar ao conflituoso cenário político da 1ª República. Assim, mostraremos como os discursos primitivistas podem deslizar de uma noção de mediação para uma noção de prática articulatória, já como *um objeto* parcialmente limitado do “campo da contingência” (LACLAU & MOUFFE, 2015).

Devemos, portanto, compreender a noção de prática articulatória em contraposição à noção de mediação. Afirmam Laclau & Mouffe, “Enquanto a última trata de transições lógicas entre a teoria, o conceito e a realidade, a articulação constitui-se de relações contingentes onde os sentidos são precários e sem literalidade” (Ibid., p.185).

2.3. “Síntese Conjuntiva” e o desejo despótico - o primitivismo indianista, mediação ou determinação do social?

“Ordem e Progresso”. E na dialética dos primitivismos brasileiros foi uma província que reclamou o estatuto de metrópole moderna, São Paulo.

Ainda acerca da primeira tendência podemos observar que com a instauração da República houve a necessidade de fabular a nação. A formação do discurso passava antes de tudo por uma revisão histórica que teve por princípio lançar a “Paulistânia cabocla” como motor desenvolvimentista do país em construção. Figura-se, então, os bandeirantes como os verdadeiros *donos da terra*, “uma vez que assumiriam uma posição social mais elevada do que ‘negros’ e ‘mestiços’, já que estes teriam pouco ou nenhum ‘capital eugênico’” (COSTA, 2014). Infere-se, assim, a posição privilegiada de São Paulo nos assuntos de âmbito nacional. De acordo com Lilia Schwarcz (2005, p.126), a própria criação do IHGB/IHGSP destacava a especificidade da “missão paulista”. Frases de efeito como “*A história de São Paulo é a história do Brasil*”, numa clara provocação ao projeto unitário carioca, e, “*Cerremos pelo Instituto, que no lustro decorrido da nossa querida agremiação reine a glória do Estado de São Paulo, do Brasil, da Civilização, da Ciência*” (Ibid. Cf. RIHGSP, 1914, p.13)”, marcavam o projeto de liderança paulista na modernização do país.

A segunda tendência diz diretamente respeito ao confronto “agonístico” das vanguardas do século XX diante das ideias positivistas, evolucionistas e eugênicas herdeiras dos séculos anteriores. Houve uma inversão epistêmica acerca da própria ideia de primitivismo promovido pelas Artes de vanguarda europeia em associação com a institucionalização da psicologia, da antropologia e da sociologia enquanto Ciências do Mundo Moderno.

A própria etnologia e a antropologia, enquanto “ciências imperialistas”, eram influenciadas pelos *determinismos cientificistas* dos séculos anteriores. A primeira, reduzida à “análise biológica do comportamento humano”, a segunda, motivada pelas fábulas da filosofia política e da tradição humanista (SCHWARCZ, [1993]2005).

A etnografia e a antropologia enquanto elementos de *mediação* se ocuparam de investigar os *outros* a fim de estabelecer o domínio técnico e intelectual europeu como forma de assentar suas fronteiras econômicas e, ao agregar as novas forças de trabalho em seu empreendimento exploratório, transformou-os em possíveis futuros consumidores para os objetos de seus negócios.

Não obstante o inerente exotismo que ainda atua como motor das investigações antropológicas, as suas recorrentes descobertas dos Outros-eu – identidades – remarcam insistentemente o mapa-múndi das diferenças. A própria “ode” à “alma mestiça” do bandeirante paulista consolidara as diferenças em desigualdades regionais e as querelas entre os projetos de nação das elites. Na condição de antagonistas, coube àqueles pertencentes ao mesmo campo socioeconômico e cultural um embate que a princípio se apresentava de caráter agonístico. Ou seja, iniciou-se o embate pelo monopólio exegético cultural.

Se acreditamos que um discurso é um discurso-prático porque tem por princípio a instituição de uma ordem social e, por conseguinte, evidenciar o nós-deles, então devemos observar a íntima relação entre os campos da arte e o campo político, ou seja, entre os projetos propostos pelos diferentes atores sociais da *intelligentsia* nacional. Não obstante, uma análise mais apurada de tal conflito requereria que adentrássemos em outras searas de estudos e discussão. Contudo, para o nosso estudo, a priori, é importante observar um elemento específico, o diálogo permanente entre as elites e *intelligentsia* nacionais e as ideias importadas. A socióloga Ângela Alonso descreve essa relação aberta pela geração de 1870:

À primeira vista, a unidade geracional parece ser mesmo o único critério fundador deste movimento. Embora os intérpretes usualmente o subdividam conforme a adesão de correntes intelectuais europeias – cientificismo, positivismo, liberalismo, spencerianismo, darwinismo social –, o retrato mais comum apresenta um sincretismo, quando não um caos teórico: intelectuais imitativos, deslumbrados com as modas europeias, suas preferências oscilando ao sabor delas (ALONSO, A. 2000, p.35)

A moda dos grandes centros hegemônicos fez ressoar suas ideias nos campos sociais da sociedade “imperializada”, cujas classes “coloniais” interessadas se apresentavam como próprios instrumentos de reprodução da estrutura social.

Utilitarismo e positivismo. Ordem e progresso. No campo onde saber e poder se fundem e institucionalizam um novo tipo de *saber/poder*, com o fim de aplicar um tipo de dominação, o “coronelato” casava suas filhas com os bacharéis filhos dos industriais e, assim, a burguesia-industrial emergente tencionava os próprios interesses a fim de promover uma espécie de simbiose com a oligarquia rural. Portanto, a ciência estava à disposição de uma classe de notáveis que se apresentavam como órgãos vitais para o funcionamento da futura nação.

Ordem e progresso; o funcionalismo autocrático como forma de acertar os ponteiros do “gigante adormecido” sobre as próprias estruturas precárias, primitivas. Comte, Darwin e Spencer, e, também, Lombroso (1835-1909), Lèvy-Bruhl (1857-1939) e Gustave Le Bon (1841-1931). Estes três últimos exerceram enorme influência tanto nas ciências quanto nas letras, como se pode observar, a exemplo, tanto nas obras de Nina Rodrigues (1862-1906) como nas de Monteiro Lobato (1882-1948).

O evolucionismo e a eugenia - “*mediações*” - que reinavam em todo o cientificismo da época entravam em choque com a *verdade efetiva das coisas*. A realidade política e social apreendida, por exemplo, por um Oliveira Viana (1883-1951), de certa forma, era descrita na mesma medida em Os Bruzundangas (1923) de Lima Barreto (1881-1922). Intelectuais díspares em suas projeções de mundo, mas símiles na apreensão das coisas dispostas no mundo. O primeiro, um eugenista autoritário e imortal institucionalizado pela Academia Brasileira de Letras, o segundo, um mortal memorializado pela pulsão subterrânea das sátiras contidas em suas obras.

Neste mundo apreendido pelos distintos literatos, vê-se “posto à mesa” fartamente a problemática da nação e de seus tênues limites entre favor e direito, parentesco e mérito, igualdade e privilégio, universalismo e particularismo, que tornava cada vez mais evidente a incompatibilidade da então “nação” em construção com o mundo moderno que se cristalizava.

Tratava-se, portanto, do momento em que diversas ideias irradiadas dos centros culturais hegemônicos eram cooptadas, reproduzidas ou adaptadas pelas instituições políticas e sociais brasileiras como forma de alçar a recém República à categoria de nação moderna e, sobretudo, soberana e independente.

Filosofia política, antropologia física e criminal e a ciência jurídica como elementos de mediação ou bases para alçar a barbárie nação de mestiços à civilização (Schwarcz, 2005). Todos esses elementos sintetizam a dialética abismal das “ideias fora do lugar (SHWARZ, [1977]2000), da marca do dualismo característico da “*práxis liberal no Brasil*” (SANTOS, 1998), sobretudo na 1ª República, mas que ainda se encontram presentes, mesmo que recalcadas por diversos poderes simbólicos, elas se tornam evidentes nas práticas políticas e padrões atitudinais.

Das ideias racistas à ode à mestiçagem um eixo de articulação se evidencia, o haurir do passado como forma de reformulação do discurso nacional. Do passado de glória emerge o eu-guerreiro. O índio passa do ser infantil à criatura astuta, transfigurado, portanto na figura do bandeirante; o elemento distintivo. O bom-selvagem de Rousseau desliza então em significações que vão da “alma pura” corrompida pelo colonizador à “alma selvagem” catalisada pela exploração. O indianismo romântico, para não se tornar um cativo de si, se canibalizou para reclamar uma nova independência. A velha atribuição de um povo “sem lei, sem rei e sem fê” poderia ser agora facilmente ressignificada nas ideias liberais do Mundo Moderno do indivíduo burguês e também num comportamento de caráter anarquista (RAGO, 1984); na liderança estavam os paulistas.

O primitivismo “infantil” do século XIX, herdeiro do bom-selvagem de Rousseau, imagético e conciliador, rompe suas molduras canônicas, transforma-se num primitivismo sensível e sensual, provocativo e injurioso como um código de vingança de um guerreiro tupinambá. Este primitivismo ressignificado pelas mãos e ideias de uma nova geração de modernistas; ironicamente mais europeizados que a primeira geração dos “modernos”, reclamará não só a posição de vanguarda, mas a legitimação de ser original e único.

2.4. Articulação e vanguardas artísticas – As ciências sociais e os primitivismos do século XX

A Ideia de Primitivismo nos permite uma aproximação entre as vanguardas europeias e o modernismo brasileiro, sobretudo das concepções idealizadas por Oswald de Andrade. Se na Europa, tal ideia marcava uma distância “em relação às convenções do passado” e, por conseguinte, “uma busca dos elementos originários da arte” (LIMA, 2016, p.299), na América Latina, sobretudo no Brasil, o primitivismo se vinculava a uma libertação cultural definitiva das ex-colônias.

Não obstante, Primitivismo e Modernismo no Brasil se confundem, produzindo um tipo de sobredeterminação. Antônio Candido, ao tratar do papel da arte primitiva e da etnografia na estética moderna em seu clássico *Literatura e Sociedade* ([1965]2008, p.144), foi assertivo quando disse, “no Brasil as culturas se misturam à vida quotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente”. Por isso mesmo devemos sempre nos referir ao tema como *os primitivismos* e *os modernismos*. Pois, como fora também denunciado por Oswald de Andrade, em entrevista ao *Correio Paulistano* em 1949, “o primitivismo que na França aparecia como exotismo era para nós, no Brasil, primitivismo mesmo”.

Neste sentido, ideia de Antropofagia-cultural surgiu como um tipo de radicalização política da própria ideia de primitivismo do Modernismo Brasileiro em sua segunda geração, tema sobre o qual nos debruçaremos a seguir. Contudo, entre os anos de 1870 e 1930, todos se apresentavam como “modernos” no Brasil, sobretudo os “homens de ciência” e os “homens de letras”. Influenciados “por um bando de ideias novas”¹¹, mas precisamente pelas ideias liberais, São Paulo, como vimos, logo se prontificou de “acertar o relógio império da literatura nacional” (ANDRADE, 1924). Inicia-se então um processo de inversão epistêmica, de uma luta agonística pela gerência da produção dos ditos semióforos nacionais.

“Os primitivismos” como motor das expressões de artes modernistas como o expressionismo, o cubismo, o dadaísmo e o surrealismo europeu, guardam uma íntima relação com o academicismo científico, apesar de suas críticas ao academicismo canônico das instituições de Belas Artes. São expressões artísticas que, na esteira das novas descobertas arqueológicas e antropológicas, se desenvolveram quase que de forma homóloga à institucionalização da psicologia e da sociologia enquanto Ciências da Modernidade. O primitivismo era, portanto, um impulso renovador, uma operação digna de uma renascença da civilização contra a barbárie instaurada pelo próprio homem civilizado desconhecedor de seus

¹¹ Expressão utilizada por Silvio Romero em “Explicações indispensáveis”. Prefácio a Vários escritos, Tobias Barreto, Sergipe, Editora do Estado do Sergipe, 1926, XXIII-IV)

sentimentos mais puros. Pensamentos e sentimentos recalcados ao longo de séculos de hegemonia dos discursos “reformados”.

Nesta dialética entre civilização e barbárie, cuja síntese é o próprio indivíduo moderno, todos se tornam o canibal de Colombo. Das descobertas às Guerras Mundiais a totalidade do esclarecimento advindo do “apogeu do homem civilizado” sempre resultou em barbárie. Extinção, exclusão e desconhecimento do outro e principalmente do Outro-eu. E a grande novidade, quando inaugurada a *Galerie Surréaliste*, em 1925 por André Breton, não era tão nova assim, mas pertencia inevitavelmente ao “novo mundo”; a Oceania primitiva (CHIPP, 1996). Como afirmara Antônio Candido, “as terríveis ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles” (2008, p.144).

Arte Moderna e Ciências Sociais, dois elementos articulatórios em busca de ordenar a “pobreza da experiência” instaurada pelo caos da corrida industrial, da quebra das solidariedades, da derrota da razão, da linguagem, uma vez que “no final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha” (BENJAMIN, [1936]1994, p.198).

Se a modernidade do homem civilizado instaurou uma barbárie tão hedionda quanto a prática antropofágica, então a “crise da consciência europeia”, nos termos de Paul Hazard (1948), foi elevada a um novo estágio perceptivo da crise da cultura, de um “mal-estar na civilização” generalizado.

Acredito não ser necessário discorrer a priori sobre a grande influência exercida por Freud em todos os meios culturais de sua época. Debruçar-se sobre o tema nos levaria a produzir um novo estudo. Porém, diversos são os casos da influência das descobertas arqueológicas e antropológicas sobre os estudos da psicologia, cujo diálogo entre Freud e Frazer é um grande exemplo, e das diversas linguagens empreendidas pelas artes dos pós-guerras como um todo. Walter Benjamin (1987, p.22) em seus estudos sobre o surrealismo atesta:

A vida só parecia digna de ser vivida quando se dissolvia a fronteira entre o sono e a vigília, permitindo a passagem em massa de figuras ondulantes, e a linguagem só parecia autêntica quando o som e a imagem, a imagem e o som, se interpenetravam, com exatidão automática, de forma tão feliz que não sobrava a mínima fresta para inserir a pequena moeda a que chamamos de sentido (BENJAMIN, 1987, p.22).

Então, como fonte de curiosidade e também de ratificação e ilustração desta homologia existente entre os campos das ciências humanas e das artes modernas, atuando como elementos de articulação e/ou eixos de mediação, seria de bom tom explicitar esta relação através da atuação de Georges Bataille e Marcell Mauss.

2.5. Articulação ou Mediação: Primitivismos e Academias (o caso Picasso)

Mauss foi o primeiro acadêmico a escrever sobre Picasso; *Hommage à Picasso*, ainda nos anos de 1920 (FOUMIER & TODD, 2006; TIRYAKIAN, 2009), e Bataille o primeiro a reunir os artigos para uma publicação de 1930 intitulada *Documents*. O sociólogo americano Edward A. Tiryakian em seu livro de 2009 *For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology (Rethinking Classical Sociology)* relata como a noção de primitivismo das vanguardas artísticas se encontra no intercâmbio das críticas ao individualismo e das reflexões etnográficas acerca de temas como: “sagrado/profano”, “efervescência coletiva” e “economia da dádiva”, de Durkheim e de seu sobrinho e herdeiro intelectual. Tiryakian (p.184) nos brinda ao transcrever em sua obra um trecho de carta de Marcel Mauss à Pablo Picasso:

I am asked to join homage which more competent others send you. Should I tell you that I was at the start of this century one of the young men seduced by your paintings and drawings and which even succeed in convincing some amateurs? or do the organizers of this symposium, knowing my modest knowledge of art termed primitive, Negro or other (which is art *tout court*), simply want that I tell you how much your paintings and drawings bring us to the purest sources of impression and expression? Marcel Mauss, Directeur d'études à L'École des Hautes Études¹².

Podemos pensar que o “modesto saber” de Mauss ao encontrar o “poder” sensitivo proporcionado pela arte de Picasso fundaram uma espécie de contra-poder capaz de

¹² Livre tradução do inglês: “Fui convidado a participar das homenagens que outros mais competentes lhe enviam. Devo dizer-lhe que fui no início deste século um dos jovens seduzidos pelas suas pinturas e desenhos e que até consegui convencer alguns amadores? Ou os organizadores deste simpósio, conhecendo meu modesto conhecimento da arte denominado primitivo, Negro ou outro (que é arte *tout court*), simplesmente querem que lhes diga o quanto suas pinturas e desenhos nos levam às mais puras fontes de impressão e expressão? Marcel Mauss, diretor dos estudos da L'École des Hautes Études”.

alçá-los ao front da batalha; vanguardas, cujo intuito de mudança radical proporcionado pelo novo regime estético visaria antes de tudo uma mudança também radical da realidade social.

O “primitivo, o negro, o outro”, poder-se-ia dizer então que a *articulação* destas ideias/temas, ou conjunto de elementos, estruturaram tanto o discurso-prático das vanguardas artísticas, assim como podemos compreender através da noção de *mediação* a iniciativa da juventude durkheimiana de criação da instituição Collège de Sociologie¹³.

Entende-se, portanto, por *articulação* toda prática que institui uma relação entre os elementos dispersos; que “consiste na produção de pontos nodais que fixam o sentido parcialmente” através de um esforço necessário para limitar a contingência (LACLAU & MOUFFE, 2015, p.188).

No bojo desta articulação se encontra a preocupação de Durkheim acerca da Modernidade industrial. A complexificação das relações sociais havia elevado as desigualdades a níveis de exclusão jamais vistos na história humana. A justificação de um estado não-regulado que “favorece o desenvolvimento da liberdade individual”; a atomização do ser do mundo econômico, tornava-se uma verdadeira anomia social, já que a nova divisão social do trabalho não produziria uma solidariedade capaz de “pacificar os espíritos”, ou “uma força moral” que elas respeitassem (DURKHEIM, 2015, p.VII).

Tristan Tzara, em sua conferência sobre o Dada em 1924, destaca os elementos primitivos do movimento: “Na arte, o Dada reduz tudo a uma simplicidade inicial, tornando-se cada vez mais relativo. Mistura seus caprichos com o vento caótico da criação e as danças bárbaras das tribos selvagens” (1996, p.391).

O cubismo de Picasso encontrou nas máscaras africanas expostas no museu de etnografia do Trocadéro uma linguagem para exprimir o caos produzido pelo fascismo. Civilização em pedaços, fragmentada, estava necessitada de um verdadeiro exorcismo. Sua razão produzira horrores em dimensões jamais vistas, que só uma descarga de emoções advindas do inconsciente poderia ser capaz de restituir a fala da humanidade emudecida.

A ousadia “*Cannibale*” de Francis Picabia e Bretón, cujos manifestos e revistas ganharam eco nas investidas de Oswald de Andrade. A revolução estética de Tzara, Picasso, e também de Stravinsky. Os estudos sócios antropológicos acerca da “mentalidade primitiva”, das “formas elementares da vida religiosa”, das economias de trocas simbólicas, traziam à tona todos os recalques do homem civilizado. Este, para se reconciliar com o mundo, deveria ir em busca de sua alma primitiva, pura e feliz como a tenra infância.

¹³ Entende-se aqui por juventude durkheimiana os sociólogos Georges Bataille e Roger Caillois.

2.6. Articulação e discurso de um Antropófago: “Oswald Canibal”

Oswald de Andrade é uma personagem paradigmática na constelação de intelectuais e intérpretes do Brasil. Sua posição privilegiada e “marginal” destoa dos demais pensadores brasileiros (MARTINS, 2001, p.02). Com uma vasta produção intelectual de caráter transdisciplinar, Oswald de Andrade transitou entre os mais variados gêneros literários e formas, debruçou-se sobre os mais diversos objetos, porém manteve um tipo de fidelidade temática que foi recorrentemente problematizada em vida pelo autor (LIMA, 2016, p.298). Pois, atento para as transformações culturais e tecnológicas de sua época, Oswald não se absteve de emitir opiniões carregadas de juízos de valor antagônicos aos juízos hegemônicos de seus contemporâneos. E no bojo de sua vasta produção, a preocupação não com as diferenças imanentes, mas com a desigualdade que transcende a exclusão social.

O autor, ora compreendido por pura pilhéria, blague, ou mesmo sarcasmo de um burguês-boêmio e iconoclasta, por muitas vezes mal compreendido, e por outras, visto como o grande expoente da vanguarda modernista, ou ainda, o “mentor” da geração de 22, e até mesmo o gênio “que dá a regra à arte” (KANT, 2005, p.153), não se quietava diante da gerência das desigualdades exercida por seu próprio meio político-social. Para Roger Bastide (ANDRADE, 1991, p.67), “Oswald é a decomposição desse romantismo amoroso” da família burguesa. De fato, torna-se irrefutável quando ainda nos deparamos com as poesias e/ou as críticas ácidas ou mesmo os gongos intelectuais promovidos por Oswald de Andrade, que sabia muito bem que “... a burguesia é tão impermeável quanto é sensível a todo tipo de ação” (BENJAMIN, 1985, p.29) e sabia também as implicações que a sua arte, exposta sobretudo sob a forma de manifestos, teria.

Desde a fundação de O Pirralho (1911), semanário que contou com participação de Alcântara Machado e Juó Bananère e a colaboração de Di Cavalcanti, “considerada a revista mais importante do período em São Paulo” (cf. MARTINS, 2001, p.32), e da garçonnière da Rua Libero Badaró, 67 (1917-1918), que contava com figuras como Monteiro Lobato e Menotti Del Picchia como frequentadores, podemos acompanhar ativamente da vida mundana, política e social não só da emergente cidade, que se via na posição de vanguarda nacional, mas do próprio “Oswald Canibal” (NUNES, 1978), que se lançou ao *front* da própria vanguarda paulistana para afrontá-la.

Com seu estilo de vida herdado da vida boêmia e literária da capital, onde o campo literário e o campo político fundiam-se em um tipo de elite cultural dominada pela Academia Brasileira de Letras, Oswald logo se apresentou como uma espécie de promotor da vanguarda para a transformação cultural necessária.

No Brasil, o movimento artístico de vanguarda, cujas bases sólidas foram lançadas na Semana de Arte Moderna de 1922, radicalizou suas próprias raízes primitivas, o que resultou no empreendimento estético-político representado pelo *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924)¹⁴, e, ao radicalizar o seu caráter social e político, através do *Manifesto Antropófago* (1928)¹⁵, instituía uma espécie de “linha de fuga” ao “problema da cópia”, ou seja, da condição de meros reprodutores dos modelos estrangeiros, e de uma *sobredeterminação* histórica, ou uma ordem simbólica plural em significados, que, por fim, era “determinada em última instância” pela posição periférica de ex-colônia.

Cabe notar que há uma ligação entre os dois manifestos elaborados por Oswald. Poder-se-ia até mesmo dizer que já havia uma estética antropofágica anterior aos manifestos, apenas não havia o discurso-prático antropófago. Podemos apreendê-la em todas as atuações deste “homem sem profissão” (2002), maneira como o próprio Oswald se intitulou.

Segundo Rubens Oliveira Martins (2001), que analisou a trajetória de Oswald de Andrade até o início dos anos de 1920, o literato, devido a sua posição de classe e considerável autonomia, gozava de dois tipos de liberdades; uma definida nos limites possíveis da diferenciação e outra circunscrita pela normatização do próprio campo intelectual. Com isso, Martins ressalta a figura de Oswald como um tipo de “intelectual entre dois mundos”; cuja formação no trânsito entre a “boemia típica” e a “boemia dourada”, e sua condição abastada, permitiu-lhe transformar-se em um intelectual independente, assim como engendrar uma nova forma de atuação na vida intelectual.

Por isso que Oswald deve ser compreendido como um elemento articulatório ou mesmo como o eixo de articulação, já que sua posição privilegiada possibilitou engendrar uma prática discursiva que, anos depois, tornar-se-á hegemônica não por suas mãos, mas através da mitificação do “herói sem caráter” Macunaíma (1928), de Mário de Andrade, do símbolo nacional que virou o quadro de Tarsila do Amaral, o Abaporu (1928), assim como

¹⁴ O Manifesto da Poesia Pau-Brasil teve sua estreia em 18/03/1924 no caderno “Letras & Arte” do jornal Correio do Amanhã.

¹⁵ Publicado na Revista de Antropofagia (1929), fundada por Raul Bopp, Antônio de Alcântara Machado e Oswald de Andrade. A revista circulou de maio de 1928 a fevereiro de 1929, e teve como colaboradores modernistas da primeira geração (1922) como Plínio Salgado, Mário de Andrade, Jorge de Lima, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Menotti del Picchia, Oswaldo Costa, Murilo Mendes, Augusto Meyer, Pedro Nava etc.

pelas mãos e mentes das gerações da arte “concreta” e “neoconcreta” - dos grupos paulista Ruptura (1952)¹⁶ e carioca Frente (1956)¹⁷ - ou o pelo Cinema Novo de Glauber Rocha, ou mesmo pelo Cinema Marginal de Rogério Sganzerla. Todas estas expressões artísticas reclamaram contra a situação política, social e cultural do país atado pelo subdesenvolvimento.

Eixo de articulação, *Oswald canibal*, campo de sobredeterminação; “a utopia antropofágica”. E assim, símbolo de virtude e metáfora da decadência, convergem na alegoria da Antropofagia oswaldiana, que desliza em significações, novos discursos, novas práticas. Surge, por inspiração antropofágica, o teatro vivo do grupo Teatro Oficina Uzina Uzona¹⁸, que em 1967 encenou pela primeira vez *O Rei da Vela*¹⁹, teatro donde surgiu um novo manifesto, *Tropicalismo*, e um movimento cultural que gozará de ampla legitimação popular.

Mas a força poética de seu discurso, neste caso, de seu “texto profano” - cujos “frutos caem no tempo certo” (BENJAMIN, 1987, p.18) –, nos mostra a potência subterrânea contida na sua Ideia de Antropofagia; que foi capaz de ser ressignificada recorrentemente ao longo desses últimos oitenta anos, como podemos observar no breve levantamento do estado da arte do *conceito* “Antropofagia-cultural”. E agora, por nós, também entendida como um campo de sobredeterminação da cultura brasileira.

Na literalidade da metáfora, Antropofagia contém o significante dos significantes da cultura brasileira; absorver o estrangeiro ou o mundo exterior passou a ser uma “questão de ordem”. Seu símbolo, antes de ser o guerreiro tupinambá canibal, passou a ser seu filho, o mestiço bandeirante, devorador de almas, assimilador por natureza precária; um verdadeiro *etnocida*²⁰.

¹⁶ O marco histórico da arte concreta no país foi o grupo paulista Ruptura, que, em manifesto lançado em 1952 na exposição do Museu de Arte Moderna de São Paulo – assinado por Anatol Wladyslaw (1913-2004), Lothar Charoux (1912-1987), Féjer (1923-1989), Geraldo de Barros (1923-1998), Leopold Haar (1910-1954) e Luiz Sacilotto (1924-2003), liderados por Waldemar Cordeiro (1925-1973) – definiu as “formas novas de princípios novos” estabelecendo entre seus membros regras rígidas e racionalistas a serem seguidas. (Cunha, 2009)

¹⁷ Em 1956, por ocasião da I Exposição Nacional de Arte Concreta, realizada no MAM-SP, foi lançado o Manifesto da Poesia Concreta, que concebia o poema como uma interação de um todo matematicamente planejado. Neste momento, as divergências entre os grupos concretistas Frente (carioca) e Ruptura (paulista) vieram à tona. A II Exposição Nacional de Arte Concreta realizada em 1957, reuniu, além do Grupo Ruptura, alunos de Ivan Serpa (1923-1973), que lecionava pintura no MAM/RJ e de onde surgiu o mencionado grupo Frente, formado por Décio Vieira (1922-1988), Rubem Ludolf (1932), Hélio Oiticica (1937-1980), Lygia Pape (1927-2004), Lygia Clark (1920-1988), Amílcar de Castro (1920-2002) e Franz Weissmann (1911-2005). (idem.); www.webartigos.com (artigo veiculado em 23/02/2009).

¹⁸ Fundada em 1958 na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo por Amir Haddad, José Celso Martinez Correa e Carlos Queiroz Telles.

¹⁹ Peça de teatro escrita por Oswald de Andrade e publicada em 1937.

²⁰ De acordo com Pierre Clastres (2014) o etnocídio trata de “uma negação positiva, no sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível superior” (p.80) e “resulta na dissolução do múltiplo no Um” (p.83).

Portanto, é a escolha do *manifesto* como forma de apresentação de seu *discurso* que indica a necessidade de legitimação do autor e, por conseguinte, do campo, diante de seu público. Não obstante, todo manifesto apresenta a sua narrativa em tom de conclamação e não esconde o seu caráter persuasivo. Por fim, a escolha de um grande veículo de comunicação na capital federal “como instrumento para fazer ressoar suas ideias” (CARDOSO, 2015, p.339) cristaliza o caráter político de Oswald de Andrade e de sua vanguarda de antropófagos. Através da ação imperativa, o discurso-prático convoca o público para participar e legitimar tanto a sua *comunidade imaginada* de “canibais” como o seu próprio espaço no campo artístico.

O *discurso* oswaldiano, não obstante a sua acidez, o seu caráter gongórico e provocativo, se encontra tão intimamente ligado ao contexto de sua época, que propõe a reconciliação com o mundo não somente pelas suas práticas carnavalescas, dentre as quais a Antropofagia aparece como a alegoria suprema, mas pelo seu empreendimento de “desencantamento” da linguagem e da retórica oficial. Contra o “falar difícil”, “contra todas as catequese” ... “Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. Ver com olhos livres” (ANDRADE, [1924]2011).

Os elementos como a boemia, o riso, o obsceno, a marginalidade das personagens e dos temas nas obras de Oswald se confundem facilmente com a vida pessoal do autor. Tais elementos de foro subjetivo serviram como categorias de análise para Bertelli (2012) apreender a operação política da estética oswaldiana. Elementos que se encontram em diálogo direto com a historicidade dos fatos sociais e políticos deste sujeito em ação, atento às bruscas transformações de seu tempo.

O tom jocoso das revistas e jornais, dos manifestos artísticos e das críticas político-culturais, anunciava a transformação pela qual a esfera-pública brasileira, sobretudo a paulistana, passava. O riso, ou a ironia oswaldiana, pode ser compreendido não só como a evidência de uma crítica, mas como uma necessidade de deslegitimar a hegemonia política e/ou cultural das classes que representavam os resíduos tradicionalistas e conservadores incompatíveis com o “mundo desencantado” do contábil “espírito moderno”, marcado pelo “embotamento frente à distinção das coisas” (SIMMEL, 1903, p.581).

Segundo Bertelli, o riso empreendido ao longo das obras de Oswald, e que confunde com a fama de sua persona como o *clown* da burguesia, pode ser considerado como uma tentativa de “reconciliação com o mundo”, ou uma tentativa de ordenação do mundo através do discurso-ação que ironiza os aspectos da vida social e política das classes dirigentes, reduzindo-os, assim, à esfera do risível (BERTELLI, 2012, apud. ARENDT,

1975)²¹. Tal feito só se torna possível devido à existência de um mundo/esfera-pública que se encontra sempre em aberto, onde os indivíduos que “partilham o sensível” (BERTELLI, 2012, apud. RANCIÈRE, 2005) – os elementos estéticos – acabam por tomar parte de seus lugares não só como um produto do social, mas como produtores de política.

Afinal, como vimos, com o empréstimo do argumento de Roberto Schwarz, trata-se uma realidade em que as ideias estão fora do lugar, mas não apenas as ideias, também os “objetos” e as “técnicas práticas” estão “fora do lugar” (NITSCHACK, 2016, p.166). Portanto, o discurso antropofágico de Oswald “nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos” (FOUCAULT, [1970]2013, p.46).

Se pararmos para pensar a contemporaneidade como uma disjunção irreconciliável devido à intensa dilatação dos processos de alienação e reificação do mundo e dos homens, então também podemos pensar a Antropofagia-cultural como um *point de capiton*, ou campo de sobredeterminação, cuja força da pulsão subterrânea contida em sua metáfora, possibilita-nos exercê-la em sua potência filosófica, de uma prática paradisíaca. Ou, enquanto um discurso-prática dotado de *pulsão orgiástica*, ou seja, dotado de capacidade de instauração de mundo por vias de seu regime estético, o que se converge facilmente naquilo que Rancière denomina de partilha do sensível.

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela ao mesmo tempo a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e suas partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um comum presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha (RANCIÈRE, 2005, p.15).

Acreditamos que a Antropofagia pode ser capaz de operar um discurso articulado que age como um campo simbólico, cuja partícula sensível, seu ponto fixo, pode e deve ser constantemente ressignificado como forma de constituir o social, através de um tipo de prática que se apresenta antes como “prática paradisíaca”; “onde a questão da identidade seria um tema completamente secundário e subordinado”, e, “os *eus* que incorporam o cosmos não conhecem nenhuma outridade e nenhuma preocupação por sua identidade” (NITSCHACK, 2008).

²¹ Citação de Hanna Arendt referida a Lessing: “o tipo de riso de Lessing em *Minna von Barnhelm* tenta realizar a conciliação do mundo. Tal riso ajuda a pessoa a encontrar um lugar no mundo, mas ironicamente, isto é, sem vender a alma a ele” (ARENDR, 2008: 15-16).

Neste sentido, cabe-nos recorrer novamente a análise do discurso proposta por Foucault. Ela vai inteiramente de encontro à ideia de uma ordem simbólica fundante, ou seja, uma sobredeterminação, através de uma concepção filosófica nova e original do mundo. Diz Foucault:

Quer seja, portanto, uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura não põem jamais em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, colocando-se na ordem do significante (FOUCAULT, [1970]2013, pp.46-47).

Contudo, observar a Antropofagia-cultural como uma filosofia universal que rechaça o universalismo das filosofias humanistas para empreender seu próprio humanismo através de uma prática paradisíaca é observá-la como tanto um discurso que propõe uma permanente reformulação da identidade, como uma prática articulatória que visa à eliminação do antagonista pela inclusão, pela assimilação completa. Portanto, para excluir o outro, este outro que é sempre um perigo, é preciso incorporá-lo.

Ao contrário do que se pode pensar desta noção de prática paradisíaca, que se apresenta como um tipo de desprezo ao próximo, o deglutir o outro, do antropófago moderno – simbolicamente e sensualmente –, é o de fazer ele próprio se servir como elemento de articulação que conduz os fluxos de informação, para então, através da transmutação individual obtida pelo intercâmbio das potências, garantir que a sociedade não se asfixie.

Não obstante, a tal utopia oswaldiana deve ser encarada como uma proposta universal e não apenas mais um “bolo no levedo crescido” do nacionalismo-primitivismo. ANTROPOFAGIA é a “única lei do mundo”. “Contudo, a estrutura argumentativa de Oswald de Andrade não é ingênua nem tampouco está a favor de um universalismo qualquer. Ele está postulando um novo universalismo (que no fundo é mais antigo) – não o universalismo ocidental da tradição judaico-cristã nem o universalismo do Iluminismo que prega um universalismo em nome da razão” (HORSCHACK, 2008). Um novo universalismo, tão antigo quanta a própria Antiguidade; quem sabe? Certamente Oswald postula uma nova filosofia que nada tem de nova. Uma crítica certa à mentalidade ocidental, ou nas palavras do filólogo e filósofo alemão Horst Nitschack, “o primeiro argumento fundamental contra a civilização ocidental” (idem.)

2.7. Antropofagia-cultural, máquina miraculante: regeneração da máquina territorial primitiva

Quando afirmamos que o discurso do antropófago Oswald propõe uma reconciliação com o mundo, queremos conformar com a noção da Antropofagia-cultural enquanto uma filosofia de “prática paradisíaca”, uma vez que em sua proposta está a formulação de uma identidade que tem por princípio sempre se manter aberta ao mundo. Este “mundo moderno”, da máquina social despótica, que é tão devorador quanto o homem que o habita. Talvez, poder-se-ia até entender o discurso antropofágico como uma grande “máquina de atração” que sucede a repulsa do mundo sobre codificado; mas não é apenas assim.

Na noção de Antropofagia cultural observamos não um “corpo sem órgãos”, mas órgãos sem um corpo específico. E justamente por não haver um corpo; um *socius*, é que podemos auferir a ideia de um discurso “maquínico” que, sendo convertido em um campo simbólico sobredeterminante, propõe nada mais que uma prática articulatória permanente, de criação e transmutação do *self* (si mesmo).

Se a controversa noção de “máquina” está associada à concepção do inconsciente enquanto um “corpo sem órgãos”, isso se dá porque a máquina “define a operação por excelência do desejo” e ela é capaz de “agenciar elementos de uma infinita variedade de universos”, produzindo não só a realidade subjetiva, mas engendrando múltiplas figuras da realidade (ROLNIK, 1996).

Ao nos apropriarmos da ideia de máquina de Deleuze podemos desenhar com luz e contraste essa superfície sensível que é a “foto” da Antropofagia no imaginário ocidental. Assim, nos deparamos com o calótipo da Antropofagia, sua imagem negativa/positiva, reveladora de memórias/histórias que são operadas por desejos de emoldurar os fragmentos da experiência sensível e sensual em figuras que estabelecem um mundo-objeto, real.

O “inconsciente maquínico antropofágico”, ao contrário do cinocéfalo canibal Estado despótico – máquina social territorial/*socius* –, nos permite a metaforização de “órgãos sem corpo”, mas sem inverter a proposição de Deleuze, de sua noção de inconsciente-máquina, que tanto é produzido pelos desejos como deles se tornam um produto. A antropofagia, assim, é uma máquina miraculante que atrai os órgãos imanes da terra; que podem ser metaforizados na “boca, estômago e ânus” - o que come, o que digere e o que expele – e que é capaz de agregar também uma constelação de metáforas “entre cultura – política e religião frente aos desafios históricos do colonialismo e as atuais potencialidades

oferecidas pelo uso de técnicas (tecnologias) mais avançadas” (NITSCHACK, 2016, p.162). A antropofagia-cultural é interpretada por nós como uma máquina miraculante porque se ocupa de regenerar o corpo negado pelo paranoico. O paranoico é aquele que suspeita de forma generalizada do Outro-eu e é de certa forma o canibal-antropófago moderno; movido por seus órgãos primitivos e sensíveis - “boca, estômago e ânus” - a máquina territorial primitiva, cujo *socius* é imanente.

A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar à unidade transcendente de natureza totalmente distinta, que é a unidade de Estado; o corpo pleno já não é o da terra, mas o do Déspota, o Inengendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. O *socius* primitivo selvagem era, portanto, a única máquina territorial em sentido estrito. E o funcionamento de uma tal máquina consiste no seguinte: declinar aliança e filiação, declinar as linhagens sobre o corpo da terra, antes que haja um estado (Deleuze, 2011, p.194)

Antropofagia, máquina miraculante de regeneração da máquina territorial primitiva. Símbolo que reúne uma série de elementos díspares, mas que é apreendido e condensado pela palavra, pela literalidade da metáfora, pela operação da linguagem em seu duplo movimento – alegoria. Palavra que é sempre discurso dramatizado ou uma prática produzida pelo seu próprio campo semântico. “É que a palavra ‘palavra’ [parole] significa algo que vai muito mais longe que aquilo que chamamos assim. É também uma ação” (LACAN, 1953). E as ações podem ser tanto metaforizadas e simbolizadas, como também podem servir de alegorias, já que “todo indivíduo pode servir para alegoria, assim como um caso individual para uma regra geral” (NIETZSCHE, 2005, p.12). Portanto, cada indivíduo apreende as emanções de um símbolo de acordo com a própria produção desejante. Símbolos se tornam repositórios de significações, depósitos de significados, linguagens significantes, células de onde se estruturam os sentidos de ordem e de caos. Assim, se entendemos que “a ideia é da ordem da linguagem” (BENJAMIN, 2013, p.13) e que a linguagem se confunde com a ordem do simbólico, justamente porque o simbólico se inscreve no real, isso se dá porque o símbolo em si não é um elemento diferencial, mas sim uma estrutura capilar que institui um tipo de ordem mediante o jogo de elementos significantes através do discurso (LACAN, 1953). A palavra, neste sentido, “desempenha este papel essencial de mediação; [...], isto é, de algo que trocam os dois parceiros em presença, a partir do momento em que foi realizada” (Ibid.)²².

²² **O simbólico, o imaginário e o real.** Conferência de 8 de julho 1953 na Sociedade Francesa de Psicanálise.

Palavra e ação são, portanto, um único discurso-prático. Observamos que articulação e a mediação deslizam em matéria de acordo com a produção desejante que é um produto do social. “Há tão somente o desejo e o social”. Esta afirmativa de Deleuze (2010, p.46) quer dizer que o campo social, como ordem simbólica, “é percorrido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado” (Ibid.). É neste sentido que podemos entender a Antropofagia enquanto uma produção desejante da máquina territorial primitiva, cuja declinação das alianças e da filiação tem por objetivo único a reafirmação da diferença através da eliminação da desigualdade. Afinal, torno-me deus devorando meu inimigo, portanto, devoro o inimigo que é deus, para tornar-me o próprio inimigo.

2.8. Antropofagia-cultural: o desejo gregário pela destruição

Antropofagia-cultural é, portanto, um discurso de sentido prático, que evidencia o desejo gregário através da instituição de um comum partilhado sensivelmente pela deglutição das partes exclusivas. Neste sentido, o exclusivo não é apenas o particular, ou aquilo que é peculiar a um indivíduo, mas sim a condição de exclusão ou de não pertença de um *socius*. Afinal, tamanha desumanidade que é a exclusão social só se dá porque existe sempre na mediação dos elementos conflitantes um poder simbólico preciso que se transcende em um poder despótico - “salvacionista” e tutelador. Ou seja, um corpo que unifica as partes desigualmente produzidas por este mesmo *locus* de poder através do artifício discursivo e sobredeterminante do direito exclusivo de deter o “monopólio da violência física” e, por conseguinte, de toda ordem simbólica também.

Já não é mais novidade que as relações agonísticas do mundo da política democrática evidenciam o dissenso ao invés de instituir, através das articulações das exegeses em disputas, uma plataforma de liberdade e consenso. Como atesta Pierre Bourdieu ([1990]2012, p.31), “... o Estado é o princípio de organização do consentimento como adesão à ordem social, a princípios fundamentais da ordem social, e que ele é o fundamento, não necessariamente de um consenso, mas da própria existência das trocas que levam a um dissenso”.

Curiosamente, tal reflexão nos leva a pensar numa ordem social sem a existência de um poder despótico, um poder transcendente, uno e indivisível, tal qual fundamentamos o Estado moderno. Esta máquina de inscrição de desigualdades e exclusão é um efeito não de

uma má mediação, ou de um mau funcionamento, ela é parte integrante e necessária para a sobrevivência deste próprio modo de exploração moderno.

Não obstante igualdade não ser o oposto de diferença, nem tampouco a diferença ser sinônimo de desigualdade, como já referimos – e insistimos, a desigualdade é da ordem da transcendência justamente porque ela requer a operação de um discurso que institui o nós-deles, e que a diferença apresenta seu caráter imanente em diversas formas, sobretudo através de suas condições biológicas, mas também político-fictícias, de uma constante formulação da qualidade do que é subjetivo.

Portanto, a igualdade, se é que ela existe, reside num único fator expresso pelo dito espírito humano, ou seja, no fato de todos sermos diferentes. Tal operação só pode ser atingida pela capacidade de emancipação cognitiva dos indivíduos, ou seja, de uma formação crítica que destrua por completo os pressupostos outrora socializados mediante um poder simbólico que produz e insere desejos através de suas diversas narrativas historicizantes.

Portanto, na articulação discursiva de Oswald de Andrade podemos observar esta qualidade crítica acerca das exegeses oficializadas. Se a Antropofagia ritual apresentava o desejo gregário pelo seu devir de tornar-se-outro, então o dever da construção do comum, ou seja, da nação composta de diversos elementos heterogêneos também deve ser encarado como um permanente devir; um tornar-se-outro para conhecer a mim mesmo, ou melhor, para constituir-me enquanto partícipe desse todo imanente que reclama a unidade das diferenças.

Devemos então destruir todas as formas de desigualdades instituídas a fim de evidenciar o meu Eu-subjetivo tão igualmente diferente quanto o seu Eu-subjetivo. O sujeito ou o “corpo”, posto na condição de objeto, torna-se ele mesmo os órgãos desacoplados da oração. A oração ou o simbólico é a ordem imanente que expressa a diferença existente entre os diversos sujeitos, os órgãos – boca, estômago e ânus – em interação ritual. O comum transcendente, ou seja, aquilo que é igual é, portanto, sempre contingente e precário, requerendo uma operação da ordem do Político. Material, fisiológica e demagoga em sentido literal para a instituição de seu poder, a ordem do comum. O bem-comum é expresso assim pelas palavras, pelas ações, pela intencionalidade dos discursos na construção do social, que por fim se torna inviável.

O desejo gregário expresso pela Antropofagia é o da destruição completa das desigualdades, uma vez que eu só me torno o outro pela assimilação de seus caracteres. Não há exclusão neste tipo de eliminação, mas sim a agregação dos elementos diferentes para a continuação do comum que é o próprio mundo onde os diversos elementos heterogêneos são produzidos e produzem suas existências, cosmologias e cosmogonias.

2.9. Antropofagia: do anti-Narciso ao anti-Édipo

Voltemos ao nosso primeiro capítulo para discutir adequadamente esse verdadeiro “órgão sem corpo” que é a Antropofagia em contraposição a este “corpo sem órgãos” que é a antropologia, ou as ciências humanas como um todo; que apresenta sempre em sua proposta de codificação das coisas dos homens dispostas no mundo o seu furor positivista.

O canibal é puramente e só órgãos. Ele devora todo o corpo, faz até farinha de ossos tostados para comer com seu puré de banana. Ele destrói toda a pretensão de um outro diferente na medida em que quer incorporá-lo, o inimigo e o deus, de forma literal e universal, e sem metáforas ou metafísicas propriamente ditas. Já o antropólogo quer investigar o abstrato e o particular, ou seja, aquilo que os homens possuem de peculiar, exótico, e assim codificá-los transformando em matéria, objeto do discurso.

Buscamos sempre construir um cenário ideal para tirar uma *selfie-do-grupo*, uma fotografia cuja duração é temporária porque tem sempre um elemento novo a ser incorporado nos registros. Esse outro, que não vemos como um outro porque juntos somos apenas o nós, é inevitavelmente um órgão a ser acoplado ao “corpo sem órgãos”, um estado condensado da *psique* e uma fotografia esquizofrênica; o que quer dizer o mesmo, ou seja, apresentar uma unidade representativa, mesmo que os ambientes e os elementos sejam diferentes.

A fotografia que se tirou do antropófago percorreu a história da humanidade ocidental imprimindo imagens fantasmagóricas em sua memória coletiva. Mesmo a noção de Antropofagia-cultural de Oswald de Andrade vem sendo obliterada pelos discursos hegemônicos, se não domesticados mediante a assimilação contingente pelo Estado. Sempre a fim de reconhecer a diferença pela instituição pragmática do outro no lugar de desigual. Afinal, o que importa quando definimos quem é o outro em nossa cultura somos nós mesmos.

Ironicamente, uma dialética própria do universalismo judaico-cristão e das filosofias iluministas liberais, onde seus preceitos jurídicos quando tornados palavras frias instituem o nós-deles, verdadeiros preconceitos jurídicos.

Vimos como se expressa a qualidade do espírito humano através da linguagem, da capacidade de apreensão e distinção das coisas dispostas no mundo, de criação do próprio mundo através dos signos, dos símbolos, da palavra que é ação.

O desejo humano é sempre um desejo gregário, ou seja, necessidade de proteger-se das mazelas que um outro qualquer pode vir me acometer. Medo erigido por uma fábula

contratualista ou fragmento da realidade histórica da qual os tupinambás e os caraíbas e seus descendentes são testemunhas ativas desta concepção de Vida entre o nós tão expresso pela cultura ocidental?

De certo, os homens sabem bem de que não são exatamente autônomos. Eles dependem dos outros para produzir, para vigiar a terra onde se produz, ou melhor, onde podemos produzir, estando e sendo, ou seja, existindo enquanto nós e não eles que não depositaram o mesmo esforço para a consolidação de uma determinada obra. O símbolo que emana de nós e que sobre determina quem somos e onde estamos é a ordem do possível, já que, para além da minha comunidade, a sociedade é impossível.

É neste sentido que as Ciências Humanas trabalham para o Édipo, quando este é a expressão da ordem, o Estado ou o Capital. Elas por fim, como constam em suas fundações disciplinares, instituem uma ordem discursiva para o pleno funcionamento do triângulo. Tanto articulam discursos como os amarram, pela mediação de uma série de práticas discursivas, a fim de constituir e instituir um roteiro que se adeque e expresse, senão plenamente, parcialmente os nós interessados “em nós mesmos”. Eis que surge Narciso, admirando-se no espelho.

A este respeito, Eduardo Viveiros de Castro (2010, p.15) é assertivo quando se refere ao caráter narcísico da antropologia:

A Antropologia possui como questão fundadora determinar o critério fundamental que distingue o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é ele, isto é, tudo aquilo que não é “nós”: o não ocidental, o não moderno, ou o não humano. O que esses outros não têm que os constituem como “não nós”? E quando se trata de dizer que eles são como nós, a Antropologia experimenta esta afirmação como uma conquista: “Os outros também são como nós”. Como se tudo que os outros precisassem ser, para ser alguma coisa, fosse ser como nós. Existe, na Antropologia, essa espécie de narcisismo implícito, que, ao mesmo tempo, é uma disciplina que luta contra isso e que está sempre precisamente colocando em questão o significado desse pronome tão cômodo que é o “nós”, atrás do qual se escondem tantos outros. Nós, os ocidentais? Nós, os brasileiros? Nós, os homens, em oposição às mulheres? Ou nós, os humanos, em oposição aos não humanos? Na verdade, a Antropologia é uma discussão de quem somos nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p.15).

Portanto, quando tratamos do outro tratamos de quem somos nós. Antropologia é Antropofagia, ela devora o outro - eles - para saber quem somos efetivamente nós. O mesmo, poder-se-ia dizer da psicologia, da sociologia e até mesmo da política. Afinal, o fazer antropológico, etnografia e etnologia, é sempre política.

Institui discursos-práticos e evidencia o que nós na verdade temos de peculiar deles, mas ao fazê-lo descobre que o outro nada mais é que uma projeção-representante. Pelo

senso político crítico próprio, ou mesmo pelo gongórico relativismo originário de Montaigne, o antropólogo, enquanto codificador civilizado da barbárie que é a *Política* – ou seja, tudo aquilo que é relativo ao mundo dos homens²³ –, é aquele que pela aproximação do perigo de se contaminar pelo outro, consolidará as diferenças simbólicas apreendido por ele, andarilho das fronteiras, em desigualdades instituídas, fronteiras físicas determinadas pelo mundo narrado pelos Outros.

Não obstante, somente os cientistas sociais, em destaque o próprio antropólogo, e os artistas, conseguem, por suas próprias qualidades profissionais de indivíduos transitantes, ou de sua operação narcísica, agirem como verdadeiros anti-narcisos. Antropologia é Antropofagia, na medida em que o antropólogo rouba a alma do outro, condensa uma fotografia que é tão esquizofrênica quanto seu próprio corpo; sempre em busca de acoplar mais órgãos.

Para deter o conhecimento humano, o *logos*, é necessário comer, *phagein*, o próprio humano. No intuito de descobrir quem Eu sou, na observância do outro, descubro efetivamente o que não Sou, justamente, porque no reino das diferenças todos somos iguais. Apreendemos o mundo de formas diferentes, produzimos discursos sobre o mesmo mundo segundo nossas perspectivas. Erigimos por um esforço coletivo incomensurável diversos símbolos como forma de mediação entre os diversos elementos heterogêneos. Símbolos que, por fim, são tão móveis quanto a própria capacidade de significar. Reflexo da Modernidade, consequências do tempo aberto pela descoberta dos canibais. Símbolo de símbolos deslizantes. Alegoria de um mundo que tudo devora, onde tudo desliza e se fixa mediante os conflitos que se apresentam como indesejosos. Tudo desliza, tudo escapa, os sentidos se esbarram e experiências são apreendidas. São nossos desejos operando. É o social instituinte e constitutivo em sua pretensão de real. É o estado que surge da política mais simples, muitas vezes sem acordo algum. A modernidade é um canibal sem honra construído pelo esforço do nós-civilizado em dominar pulsões orgiásticas naturais. Por fim, todos sabem que a Natureza é Cultura. É ela quem determina o estado de guerra latente inerente à *psique* humana. Antropofagia, antropologia, natureza que fabrica arte em estado de cultura, somente para aliviar a insegurança de que um dia tudo pode acabar.

Neste sentido, positivo o horror da alma individual para o negativo esclarecimento do homem universal combater. Ontologia política e filosofia antropofágica, antropologia, o anti-narciso é uma prática paradisíaca. Transformação do *self*, do *self-coletivo*, criação de

²³ Concepção aristotélica da Política como excelência humana.

novos mundos; ciência do gregário pela instituição da diferença. Contra as formas desiguais de transcendência, contra qualquer forma de exclusão social.

A máquina-antropofágica é o *socius* primitivo, inscrito no signo da violência para a extrema barbárie evitar. No mundo contemporâneo, a violência toma proporções jamais vistas, uma vez que a máquina despótica do capital, patrono das desigualdades materiais, leva os indivíduos a excluírem aqueles que outrora eram seus semelhantes. Determinação sobre a sobredeterminação instituída pelos símbolos deslizantes e os opacos semióforos nacionais. Consumir sem prescrição virou estado de ordem e desqualifica o próprio *espírito humano*.

PARTE III

O Calótipo Antropofágico

3 Revelação Final (considerações finais)

Chegamos à revelação final das fotografias que tiramos deste horror impresso na memória do homem civilizado, e, sobretudo, do ímpeto “modernizacional” da sociedade brasileira. Modernização que devorou e devora tudo, “todas as camadas da nação” (ARENDT, 2014, p.55) e “devoram tudo isso, a cultura e o homem” (BENJAMIN, [1933]1986, p.198).

Antropofagia é símbolo e metáfora convertida em alegoria moderna por excelência. É o *Novus Orbis* dos habitantes canibais, tão conscientes de si quanto o Homem Vitruviano de Da Vinci (1490), cujo umbigo se encontra no centro da gravidade. Os homens, as pessoas, a gente, o humano, órgãos-organismos de um único corpo, universal; a “cosmografia de um microcosmo” - analogia do funcionamento do universo. O corpo nu inscrito e cerrado por um quadrado e um círculo. O primeiro, o espaço de ação e criação do humano – cultura. O segundo de reação dos homens frente à grandeza do mundo; verdadeira e única estrutura – Natureza. Não obstante, o círculo da Natureza sobrepõe-se ao quadrante de ação do humano; mesmo que a área total do círculo seja idêntica ao do quadrado. A quadratura do círculo é esta dimensão “disruptiva” da própria modernidade, da luta entre Natureza e Cultura aberta pelas “Renascenças”. E que mais tarde será catalisada pelo Barroco, depois resignada pelo Romantismo e, por fim, reafirmará a incompreensão e a contradição que é própria à Modernidade. Afinal, como afirmara Montaigne em *Dos Canibais*, “a arte não vence a nossa mãe natureza, sempre grande e poderosa”.

Portanto, podemos dizer que - dos Arawaks aos Araweté, de Heródoto à Leonardo da Vinci e Montaigne, ou de Espinoza a Nietzsche, e de Walter Benjamin até Oswald de Andrade - todos sabiam que o mundo Terra, universo da mãe natureza Gaia, de Guaraci – “mãe dos vivente”, e Jaci – “mãe dos vegetais”, era o “Deus-deusa Natureza” um grande canibal antropófago. A terra que devora tudo que é vivo, devora para a vida renovar. O todo Natureza – corpo – constituído pelos órgãos – natureza-homem, as partes do Todo-Natureza. Relação simbiótica, mas tensa, de sentimento de delícia paradisíaca e fantasmagoria. Relação sustentável e insustentável ao mesmo tempo. Ambíguo como as significações reformadas; da

metáfora da virtude à vingança como símbolo. Antropofagia ritual tupi, Antropofagia alegoria-cristã, Antropofagia alegoria da vida.

O despertar das “modernidades Canibais”, cuja sobredeterminação do grande cinocéfalo Estado-Moderno, traz à tona toda sorte de “externalidades negativas” que cada empresa humana em síntese conjuntiva com a máquina despótica pode produzir. Pois, quando se desvela o Estado de Classes se evidencia a corrupção que lhe é inerente, que devora não em metáforas, mas literalmente todos aqueles que são postos às suas margens.

Na alegoria histórica da Antropofagia reside então uma forma de representação universal que fora apreendida por Francis Picabia e ecoada por André Breton e Oswald de Andrade, este último, “postula um universalismo compartilhado por todos” (NITSCHACK, 2008). Essa unidade sensivelmente partilhada também reclama uma autoridade pela articulação de sua representação. Primitivismos, Canibalismo e/ou Antropofagia como um eixo, funciona como canal de mediação e estrutura um discurso-motor que reflete uma série de práticas articulatórias.

Se tomarmos a alegoria antropofágica como uma “lei universal”, um “valor absoluto”, o elemento síntese da dialética abismal entre a própria Natureza e as Culturas – no plural –, ou das dicotomias entre significado e significante, compreenderemos que “lá onde o crer deixa de estar presente nas representações, a autoridade, agora sem fundamento, é logo abandonada e seu poder desmorona, minado do interior” (GIARD, 2011, p.11, *in*. CERTEAU, [1993]2011).

Portanto, Antropofagia é tática política enquanto prática paradisíaca, e também é a conclamação de um “estado de vanguarda” permanente e sem um líder que não seja eu mesmo. Ou, nos dizeres da própria *Revista de Antropofagia* (“Nota Insistente”. Número 1, maio de 1928, página 8): “A descida Antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo”.

A “antropofagia oswaldiana” é nada mais nada menos que uma “teoria revolucionária” nas palavras de Viveiros de Castro:

A Antropofagia Oswaldiana é a reflexão metacultural mais original produzida na América Latina até hoje. Ela joga os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, de volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária. [...] Se Mário foi o grande inventariante da diversidade, Oswald foi o grande teórico da multiplicidade – coisa muito diferente (VIVEIROS DE CASTRO & SZTUTMAN, 2007, p.168).

Dizemos sem líderes, uma vez que a antropofagia-cultural nos permite projetar uma existência paradisíaca através da conversão da literalidade da metáfora “sem fê, sem lei, sem rei” em fórmula existencial tal qual uma sociedade sem Estado, ou, como atesta Pierre Castres, das “sociedades contra o Estado”.

Podemos então reinterpretar a antropofagia oswaldiana como uma fórmula que visa interditar “a emergência de um poder político individual, central e separado” (CLASTRES, 2003, p.225), e que prega antes de tudo “contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas” (ANDRADE, [1928]2011, p.71). E também quando Montaigne afirma sobre seus *Canibais*, “encontram-se ainda nesse estado feliz de não desejar senão o que as suas necessidades naturais reclamam; o que for além disso é para eles supérfluo”. Assim, acreditamos que Oswald de Andrade nos diz, na esteira de Montaigne, para nos alimentarmos dos desejos desprovidos de qualquer valor social positivo que se apresenta sob a forma de um tipo de valor absoluto. Ou seja, sem os mecanismos de defesa do Eu e dos “imperativos categóricos” trazidos pelas caravelas. Portanto, este seria um mundo em que as diferenças não produziriam desigualdades; sobretudo de ordem material, tal como nas comunidades “primitivas”.

As desigualdades sociais são produtos da produção do próprio Estado-moderno. Pois, do Príncipe absolutista ao Estado-Capitalista moderno, a produção de classes sociais são não somente um efeito da concentração do poder político nas mãos de grupos privilegiados, mas a própria obra da transcendência efetuada pela Política, da corrupção dos múltiplos desejos em unidade representativa, *volonté générale*.

Eis a importância de nossa pesquisa sendo revelada pelas lentes descontínuas que a própria visão de mundo da Antropofagia pode nos trazer. A Antropofagia denuncia “o que o consenso dominante tende a obscurecer e obliterar” (MOUFFE, 2013, p.190). Suas revelações são sempre temporais, pois as significações deslizam de tempos em tempos e empurram o símbolo, fazendo-o igualmente deslizar.

Portanto, se buscamos compreender algo bem, esta compreensão só pode vir a ocorrer porque tentamos sempre interrogar a maneira pela qual vivemos de acordo com os problemas do nosso tempo presente. Questionar o caráter *ôntico* das Políticas, ou seja, “as múltiplas práticas da política convencional”, para então compreender o caráter ontológico da Política; “a própria maneira pela qual a sociedade está simbolicamente organizada” (MOUFFE, 2013, p.183) nos leva a compreender que a desigualdade e a exclusão social são produto desta esfera nada neutra que é o Estado. Este que está sempre a serviço de governos de interesses próprios.

Devemos entender que a noção de Antropofagia resiste, tanto como símbolo da virtude guerreira e que permite uma permanente inversão da condição de colonizado para colonizador, ou seja, de uma tática de política cultural, como também como metáforas da modernidade em expansão, da queda do homem-público no abismo do liberalismo-econômico, que fora ironicamente “condenado à própria liberdade”, para usar a expressão de Sartre, pelo déspota da razão positivista.

Talvez porque sem um deus para eu tornar-me-outro, e sendo eu só e apenas o meu próprio inimigo – narrativas do individualismo contemporâneo –, só me restaria as sublimações antagônicas, ou seja, os múltiplos *Eus* paranoicos que servem como órgãos que acoplam o corpo do esquizofrênico cinocéfalo-contemporâneo; seja ele o “estado-neoliberalizado” seja ele o próprio mercado financeiro.

Neste sentido, as metáforas e o símbolo apresentam o enredo da Antropofagia de acordo com a cadência/decadência e a harmonia/tensão dos deslocamentos de pulsões-fluxos no grande desfile da história universal, que é representado pela própria alegoria. Antropofagia também é a relação agonística das nossas próprias representações, afim de devorá-las para a criação de novos espaços-públicos – o Eu em seu devir de tornar-se-outro. Por isso, a Antropofagia-cultural é estética artística e é política também. Antropofagia é discurso-prática, “cujo objetivo é revelar tudo o que é reprimido pelo consenso dominante” (Ibid., p.190). É espaço de criação e transmutação de identidades, *prática paradisíaca*, como atesta Horst Nitschack (2008).

Portanto, torna-se urgente a retomada dos estudos dos aspectos antropofágicos da cultura brasileira, uma vez que um de seus sentidos contemporâneos advém da concepção literal de uma de suas características, mas não de uma de suas metáforas. Antropofagia não é apenas o ato de devorar, mas também o ato de se mover para além da gravidade do quadrante-circular, que representa a esfera da ação do antropoceno.

Devorar é sim a melhor maneira de significar (RIBEIRO & DOMINGOS, 2013). Mas, tanto devemos ter o mesmo cuidado tupi com os objetos com que nos relacionamos e, por conseguinte, ingerimos. Devemos ter um cuidado redobrado com o que desejamos e como representamos esse desejo. Pois, antropofagia é demarcação da subjetividade sem a remarcação da desigualdade. Eu sou eu – Você é você, Eu posso e devo ser você. Conquisto-o, porque eu sou mais forte, irresistível em aspectos sensuais. Quem vence a luta vence de forma agonística. Na luta entre o teu desejo e o meu desejo, o quê ou quem te “devora”, te incorpora metaforicamente, pois no embate agonístico chegará o dia de me vingar, e ganharei de você, pela minha força retórica/poética e sensual. Antropofagia é prática política.

Acontece que se interpreta a qualidade de devorar não pelo aspecto antropofilosófico ou até mesmo metafísico da Antropofagia, mas meramente pela literalidade da androfagia, de um canibalismo bárbaro, diríamos até mesmo indigno. Aqui é onde reside o persistente problema da literalidade da metáfora no discurso da Antropofagia-cultural. Pois, Antropofagia não é mera importação. Pelo contrário, é um mecanismo crítico que possibilita desvelar o Estado de classes e mostrar que a sua ideologia da competência pessoal, do esforço e do mérito, tem tanto uma função estruturante como uma função de normalização das estruturas já estruturadas pelo discurso normativo da desigualdade.

Por fim, gostaríamos de lembrar que a noção de Antropofagia-cultural surgiu em meio à crise de representatividade da Primeira República. Crise de representatividade política, cultural, moral, etc. A mesma crise de representatividade assalta a Modernidade de tempos em tempos, sobretudo o Brasil, que bem ou mal também é um signo moderno.

No Brasil vivemos de forma recorrente os assaltos à democracia. Nos diversos momentos de crise econômica, e que resultaram na instauração de ordens autoritárias, a Antropofagia sempre se fez presente. Fosse como uma resposta, uma proposta em contraponto, uma nova perspectiva, transmutação nacional para a superação das crises.

A Antropofagia oswaldiana surgiu como remédio para a crise dos anos de 1920; crise que culminou no autoritarismo varguista. Antropofagia também agiu como antídoto à ditadura civil-militar de 1964, ressignificada pelo tropicalismo. Antropofagia como articulação identitária em contracultura; resposta e ressignificação do Eu-brasileiro contra a devassa estrangeira dos anos de 1980/1990 – emergência dos movimentos culturais localizados como a Vanguarda “paulista” de Itamar Assumpção e Arrigo Barnabé, do Manguê-Beat de Recife de Chico Science e Nação Zumbi e Mundo Livre S/A, e também das fusões rítmicas entre o “Rap-rock'n'roll-psicodelia-hardcore-e-ragga” do M.P.C. (Música Popular Carioca); movimento cujo nome é uma ressignificação simbólica do nome da bateria eletrônica – AKAI MPC – pela qual são feitas as batidas do Funk carioca. Todos esses eventos antropofágicos emergiram como respostas culturais, às nossas crises políticas econômicas morais e, sobretudo, intelectuais. Portanto, crises de representatividade em que a vida reclama por “devoração e mobilidade”.

Crises econômicas produzidas pelo grande cinocéfalo contemporâneo. Crises que requerem a mediação de um *potestas*, mas que, por força do *discurso* de fácil digestão, faz emergir o *auctoritas*; e assim a máquina despótica se transfigura à fisiologia messiânica e encarna no corpo do ditador. Tais eventos são recorrentes na história da América Latina, o que nos leva a ter cuidado com as diversas concepções da Antropofagia contemporânea.

Antropofagia é assimilação, não importação indigna, nem incorporação ordinária. Antropofagia-cultural é sempre algo de extraordinário, é a assimilação dos seus para tornar-me meus, portanto, um devir de ser nosso.

Não obstante, àqueles que lhes restam nada além de sumir no próprio além da marginalidade, soçobram-se pelos discursos dominantes, somem. São literalmente devorados pelo sistema digestivo do capitalismo pós-industrial que é canibal, por devorar por completo como um verdadeiro fato social, coercitivo, externo, imperativo.

A desigualdade elementar que funda o Estado Moderno e liberal, ou seja, a sociedade dividida em classes, vêm produzindo uma não classe. A não-classe não é mais um fenômeno exclusivo das periferias do mundo dito civilizado. Longe de ser Povo, mais que uma massa, compõem hoje uma verdadeira multidão de “lumpens” globais, para usar o jargão marxista, e que são empurrados para o além-da-marginalidade, excluídos à força por não serem mais úteis a esta mesma sociedade. A Antropofagia nos permite libertar da visão de mundo instituída pela ideologia da meritocracia do mundo competitivo, em que a desigualdade e a exclusão são justificativas que naturalizam como um primado valorativo a posição social desigual pelo sucesso individual.

Portanto, a noção de Antropofagia, quando compreendida pelo tripé: tática-cultural de descolonização, metáfora da barbárie instituída pela própria civilização em seu processo de expansão capitalista e, sobretudo, como prática paradisíaca, nos permite enxergar o além das ideologias que consolidam a fábula moderna do negócio - da negação ao ócio -, de uma visão de mundo que nada tem de igual e de livre, mas que produz a desigualdade no interior do seu discurso de liberdade e igualdade. Pois, sendo os homens igualmente livres para agir por seus próprios engenhos, pelo esforço pessoal e competência para produzir o melhor, a desigualdade emerge como um discurso que se apresenta como uma espécie de cociente natural da relação entre elementos em disputa pela coroa do mérito. Portanto, Antropofagia é e sempre foi o devorar todo o conteúdo trágico da vida como forma de superá-la.

A atitude antropofágica, firmada no Manifesto de 1928, sofreu, em A crise da filosofia messiânica, uma forte influência do esteticismo nietzschiano. Muito próximo do Nietzsche de A origem da tragédia, para quem a existência, em sua tragicidade, torna-se um fenômeno estético, e a arte um meio de “devorar” o conteúdo trágico da vida, a antropofagia, nessa versão de 1950, é uma filosofia trágica, que incorpora a psicologia orgiástica integrante dos ritos de sacrifício, ligados às matrizes primordiais das relações religiosas entre o homem e o universo. O homem da cultura antropofágica, assumindo a dureza de Zarathustra, afirma dionisiacamente a sua vontade de potência; “devorando” o que há de trágico na existência, transforma todos os tabus em totens, isto é, em valores humanos e em obras de arte (NUNES, 1979, p.66).

Na Antropofagia ritual tupi e na Antropofagia-cultural de Oswald o importante é superar as desigualdades transcendentais pela compreensão das diferenças imanentes. Antropofagia é, portanto, o elogio do múltiplo no ser e na sociedade, sem obliterar os conflitos, sejam eles internos ao ser ou exteriorizados pela sociedade. Antropofagia é uma visão de “estado-crítico” do mundo, e que requer a presença de todos para a articulação de novas formas de ser e estar neste mesmo mundo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALONSO, Ângela. **Crítica e Contestação: o movimento reformista da geração 1870**. RBCS Vol.15, nº 44, 2000.

ALVES, A.F; SANTOS, G; SILVEIRA, R.L.L; KALSING, V.S.S; WELLER, W. **KARL MANNHEIM E O MÉTODO DOCUMENTÁRIO DE INTERPRETAÇÃO: uma forma de análise das visões de mundo**. Sociedade e Estado, Brasília, v. XVIII, n. 2, p. 375-396, jul./dez. 2002

AGNOLIN, Adone. **Antropofagia ritual e identidade cultural entre os tupinambás**. Revista de Antropologia, v.45, nº 1. São Paulo – USP, 2002

ANDRADE, O. **A utopia antropofágica**. 4ª ed. São Paulo, editora Globo, 2011.

ANTELO, Raul. **Lixeratura: carta e destino**. Literatura e Sociedade 3, São Paulo: 2008; p.34-42.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo, Companhia das Letras – 2008.

ARAÚJO, Sérgio Xavier Gomes de. **Excelência e glória no mundo antigo e no humanismo de Petrarca**. O que nos faz pensar no 25, agosto de 2009

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**; edição e tradução João Barrento. - 2.ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

_____. **Magia, técnica, arte e política**. Obras escolhidas. São Paulo – Brasiliense, 1994.

BERTELLI, Giordano Barbin. **A arte como contrabando: notas sobre antropofagia e política**. Análise Social, 204 XLVII (3ª), 2012 – Lisboa; pp.544-545

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1998.

BOAVENTURA, Maria Eugênia. **A vanguarda antropofágica**. São Paulo: Ática, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Economia das trocas simbólicas**. 8. e.d. São Paulo: Perspectiva, 2015

BRIGHTMAN, Robert A. **Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship**. Berkeley: University of California Press. 1993.

BRITO, Mário da Silva. **Ângulo e horizonte: de Oswald de Andrade à ficção científica**. São Paulo: Martins, 1969.

_____. **As metamorfoses de Oswald de Andrade**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1972.

_____. **O aluno de romance Oswald de Andrade**. In: ANDRADE, Oswald de. *Os Condenados*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Perfil Oswald de Andrade**. In: ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 2.ed. São Paulo: Global, 1985.

CAMPOS, Haroldo de. **Miramar na mira**. In: ANDRADE, Oswald. *Memórias sentimentais de João Miramar*. São Paulo, editora Globo, 2004.

_____. **Serafim: um grande não-livro**. In: ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. 2.ed. São Paulo: Global, 1985.

_____. **Uma poética da radicalidade**. In: ANDRADE, Oswald de. *Poesias Reunidas*. 3.ed. Rio de Janeiro: MEC, Civilização Brasileira, 1972.

CANCLINI, Néstor García. **La modernidad después de la posmodernidad**. In: BELUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: Memorial da América Latina, 1990.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.

CANDIDO, Antônio Candido. **A Sociologia no Brasil**. In CANDIDO, Antônio. - Artigo publicado originalmente em 1959 na Enciclopédia Delta-Larousse. (Rio de Janeiro, Delta S.A., pp. 2216-32), [1958] (N. E.).

_____. **Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade**. Rio de Janeiro: Vários Escritos/Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro – 2011.

CARDOSO, Rafael. **Modernismo e contexto político: a recepção da arte moderna no correio do amanhã (1924-1937)**. Revista História (São Paulo) n, 172, p.335-365, 2015 (UERJ)

CARRETO, Renata de Oliveira. **O Pirralho: barulho e irreverência na Belle Époque paulistana**. Programa de pós-graduação em interunidades em Estética e História da Arte, 201.

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no plural**. 7ªed. São Paulo: Papyrus, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária**. Ed. Perseu Abramo, 2000

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Canibais do Brasil: os açougues de Fries, Holbein e Münster (século XVI)**. Tempo, vol.14, n.28. 2010.

CHIPP, Herschel B. **Teorias da Arte Moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **Sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

COCCO, Giuseppe. **Antropofagia, racismo y acciones afirmativas**. Nómadas, Bogotá, n. 30, p. 50-65, Apr. 2009.

COELHO, Marcelo. **Antropofagia é hoje sinônimo de importação**. Folha de São Paulo Ilustrada, São Paulo: 1998.

COSTA, Sérgio. **O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda**. Soc. estado., Brasília, v. 29, n. 3, p. 823-839, Dec. 2014.

CRUZ, Rebeca Errazuriz. **Antonio Candido y el problema de la tradicion: el lugar de Oswald de Andrade**. Revista Chilena de Literatura n° 88; p.77-94; 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil** (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Mortos e os outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. **A Antropofagia e seus malentendidos. Os Tupi do Brasil**. Conferência apresentada durante o ENCONTRO INTERNACIONAL DE ANTROPOFAGIA. Sesc Pompéia, São Paulo, dezembro de 2005.

CRUZ, Rebeca Errázuriz. **Antonio Candido y el problema de la tradición: el lugar de Oswald de Andrade**. Revista Chilena de Literatura, n° 88, 2014, p.77-94.

D'ANGELO, Marta. **A crítica antropofágica de Oswald de Andrade: em defesa da vida e da alegria de viver**. In: *Pensamento Social Brasileiro: matrizes nacionais-populares*. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

DAVID-MÉNARD, Monique. **Repetir e inventar segundo Deleuze e segundo Freud**. Dossiê Filosofia e Psicanálise, Discurso, n° 36, 2007.

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Louis Dumont (1911-1998)**. in: *Os Antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres*; organizadores: Everardo Rocha & Marina Frid. Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.

DUMONT, Louis. **O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FAUSTO, Carlos. **BANQUETE DE GENTE: COMENSALIDADE E CANIBALISMO NA AMAZÔNIA**. MANA 8(2):7-44, 2002

_____. **Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guaranis (séculos XVI-XX).** Mana, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, Cot. 2005.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá.** São Paulo: Editora Globo, 2006.

FERRY, Luc. **Homo Aestheticus: a invenção do gosto na era democrática.** São Paulo: Editora Ensaio, 1994.

FONSECA, Maria Augusta. Oswald de Andrade: biografia. São Paulo: Art Editora, Secretaria do Estado da Cultura, 1990.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970.** São Paulo: Edições Loyola, 2013

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos.** Coleção Grandes Ideias. Ed. Pinguim & Companhia das Letras, São Paulo: 2012.

_____. **O mal-estar na civilização.** Coleção Grandes Ideias. Ed. Pinguim & Companhia das Letras, São Paulo: 2012.

FUMIER, Marcel. & TODD, Jane Marie. **Marcel Mauss: a biography.** Editora: Princeton University Press, 2006.

GENEROSO, Viviane Horta. **Devoração ou hospitalidade?** Revista latinoamericana psicopatologia fundamental, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 160-171, Mar. 2013

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade.** Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **As consequências da modernidade.** 2. ed. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. **Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva das sociologias compreensivas.** Trad. Maria José da S. Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** 5ª ed. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade;** tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11. ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAESBAERT, Rogério. **Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade.** In: BARTHE-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo. (Org.). Visões do

Brasil: estudos culturais em Geografia. Salvador: EDUFBA e Edições L'Harmattan, 2012. p. 27-46.

HAZARD, Paul. **A crise da consciência europeia: 1680-1715**. Tradução e notas de Óscar Freitas Lopes. Lisboa: Edições Cosmos, 1948.

HELENA, Lúcia. **Totens e tabus da modernidade brasileira: simbologia e alegoria em Oswald de Andrade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Belo Horizonte: Tessitura, 2011.

JUNKES, LAURO. **O processo de alegorização em Walter Benjamin**. Revista Anuário de Literatura 2, 1994. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. Santa Catarina. Brasil. ISSN 2175-7917.

KANT, E. §46. **Arte bela é arte do gênio**; p.153 (O Belo e o Autônomo. Organização: Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012).

LACAN, Jacques. **O Simbólico, o Imaginário e o Real** (Conferência de 08 de julho de 1953 na Sociedade Francesa de Psicanálise). Tradução de Paulo Roberto Medeiros e Jacques Bourgeois. <http://psicoanalysis.org/lacan/rsi-53.htm>

LACLAU, Ernesto. & MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Editora Intermeios, 2015.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. **História e Memória**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012.

LESTRINGANT, Frank. **O Canibal: Grandeza e Decadência**; tradução de Mary Lucy Murray Del Priore. Brasília: UNB, 1997.

LEVI-STRAUSS, Claude. **NATUREZA E CULTURA**. Revista Antropos – Volume 3, Ano 2, dezembro de 2009.

_____. **Raça e Ciência**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.

_____. **O Cru e o Cozido. Mitológicas 1**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LIMA, Bruna dela Torre de Carvalho. **Eles devoram tudo: primitivismo, barbárie e as vanguardas**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros nº 64, USP – 2016.

LOSANO, Mario G. **Sociologia jurídica e histórica, história do direito e, no Brasil, “antropofagia jurídica”**. Revista Direito e Praxis, vol. 6, nº12, 2015.

LUCERO, María Elena. **Relatos de la modernidad brasileña. Tarsila do Amaral y la apertura antropofágica como descolonización estética**. Historia y Memoria, nº 10, 2015, p.75-96.

MALGADI, Sábato. **Teatro: Marco Zero**. In: ANDRADE, Oswald de. *O rei da vela*. São Paulo: DIFEL, 1967.

_____. **O teatro de Oswald de Andrade**. Tese de doutoramento, USP, 1972, mimeo. -

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélogos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MANNHEIM, KARL. **IDEOLOGIA E UTOPIA**. ZAHAR EDITORES, Rio de Janeiro, 1968

_____. **Strukturen des Denkens**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980. [Em inglês: Structures of thinking. London: Routledge & Kegan Paul, 1982. (Collected Works Volume Ten)].

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1997.

MARTINS, Rubens de Oliveira. **Um ciclone na Paulicéia: Oswald de Andrade e os limites da vida intelectual em São Paulo (1900-1950)**. São Paulo: Unibero: 2001.

_____. **Belle Époque literária e Modernismo: Oswald de Andrade, intelectual entre dois mundos**. Revista Sociedade e Estado – departamento de sociologia UNB, Brasília: 2000.

MAUSS, M. **Marcel Mauss: Antropologia** (Coleção Grandes Cientistas Sociais - 11), organizador: Roberto Cardoso de Oliveira. São Paulo: Ática, 1979.

MAZUCATO, T. **IDEOLOGIA E UTOPIA EM KARL MANNHEIM**. Sem Aspas, Araraquara, v. 2, n. 1, 2, p. 187-195, São Paulo: 2013.

MELLO, Ivan Maia de. **Antropofagia oswaldiana como filosofia trágica**. Cadernos Nietzsche 23, 2007, p.59-74.

MIRANDA, Dilmar. **Carnavalização e multidimensionalidade cultural: antropofagia e tropicalismo**. Tempo Social, São Paulo, v.9, n.2. p. 125-154, 1997

MONTAIGNE, de Michel. Ensaaios. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d./Le Essais (<http://www.dominionpublico.gov.br/>)

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. São Paulo: Martin Fontes, São Paulo: 2015.

_____. **Quais espaços públicos para práticas de arte crítica?** Arte & Ensaaios. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n 27. Rio de Janeiro, 2013.

_____. **Artistic Activism and Agonistic Spaces**. ART&RESEARCH: A journal of ideas, context and method, volume 1. N°2, 2007.

_____. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. Revista Política & Sociedade N° 3. Santa Catarina: 2003.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. Editora Cultrix, São Paulo, 1974

NARVAI, Paulo Capel. **Saúde bucal coletiva, bucalidade e antropofagia**. Ciência & saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 18-21, Mar. 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. "**O eterno retorno**", § 1066. In: Nietzsche - Obras incompletas. Trad., Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, abril, 1978.

_____. **A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude**; tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NITSCHACK, Horst. **Antropofagia Cultural y Tecnologia**. UNIVERSUM vol.31, n°2. Universidade de Talca, Chile, 2006.

_____. **Alteridade Antropofágica Ou: existe a alteridade? Reflexões teóricas sobre o conceito de alteridade e as condições e necessidades de pensá-lo**. XI Congresso da ABRALIC: tessituras, interações, convergências. USP – São Paulo, 2008.

NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. **O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura**. Ensaio, v.14. Revista Suplemento, Rio de Janeiro: 2007.

_____. **Antropofagia ao alcance de todos**. In: ANDRADE, Oswald de. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. XI-LII.

NETTO, Sebastião Leal Ferreira Vargas. **Antropofagia Cultural: momento do pensamento crítico latino-americano**. Revista eletrônica da ANPHLAC, 2014.

OBAID, Francisco Pizarro. **Las pulsaciones canibalísticas de la oralidad**. Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental, São Paulo, 16(4), 541-554, dez. 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**. Editora: 34, 2003.

PINTO, Francisco Rogério Madeira. **Ética e Política no pensamento de Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Mestrado em Ciência Política, Universidade de Brasília, 2006.

PONGE, Robert. **Notas sobre a recepção e presença do surrealismo no Brasil nos anos 1920-1950**. Alea, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 53-65, June 2004.

RAGO, Luzia Margareth. **Sem fé, sem lei, sem rei. Liberalismo e experiência anarquista na República**. Dissertação de Mestrado em História, UNICAMP, 1984.

RANCIÈRE, J. **A partilha do Sensível**. São Paulo: EXO experimental org./; Ed. 34, 2005.

RIBEIRO, Gilvan Procópio. et. DOMINGOS, Ricardo Ibrahim Matos. **A atitude antropofágica: devorar é a melhor maneira de significar**. Ipotesi, Juiz de Fora, v.17, n.1, p. 69-80, jan./jun. 2013.

RIVERA, Claudio Maldonado. **Antropofagia sýgnica em el discurso poético de David Añiñir**. Estudios filológicos, Valdivia, n. 48, p. 81-91, nov. 2011.

ROLNIK, Suely. **Esquizoanálise e Antropofagia**. In: Gilles Deleuze. Uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. **Instauração de Mundos**. Núcleo de estudos e Pesquisa da subjetividade do pós-graduação de psicologia clínica, USP, São Paulo, 1997.

_____. **Políticas del fluido híbrido y flexible. Para evitar falsos problemas**. Nómadas, Bogotá, N° 31, p. 157-164, octubre de 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

SAHLINS, Marshall. **SOCIEDADE AFLUENTE ORIGINAL**. The Original Affluent Society - Sahlins, Marshall, Stone Age Economics – 1972; tradução: Betty M. Lafer (domínio público).

SANCHEZ, Mariela. **Lo notarios del olvido: memoria y silencio. La antropofagia discursiva de mazurca para dos muertos de Camilo José Cela**. Olivar, La Plata, v. 7, n. 8, p. 263-274, dic. 2006

SANCHEZ, Tatiana Bernacci. **Vamos comer Caetano – com Dionísio**. Palimpsesto, nº10, UERJ, Rio de Janeiro: 2010.

SANTIAGO, Silvano. **Oswald de Andrade ou Elogio da tolerância racial**. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 35; Rio de Janeiro, UFF: 1992.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **A práxis liberal no Brasil**. In SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Décadas de Espanto e uma Apologia Democrática*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

SCHWARZC, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930** - 1ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARZ, Roberto. **As ideias fora do lugar. Ao vencedor as batatas**. In SHWARZ, Roberto. *As ideias fora do lugar*. São Paulo: Editora 34, 2000. [Artigo publicado originalmente em 1970; 1ª edição em 1977].

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na cidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA, Cláudia Luna. **A cidade ideal. Fronteiras reais e fronteiras simbólicas**. Periódicos da Faculdade de Letras da UFRJ, 2011.

SILVA, Miriam Cristina Carlos. **O infiltrado: narrativas midiáticas e uma poética antropofágica**. Galáxia (São Paulo), São Paulo, n. 30, p. 125-137, Dec. 2015.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, outubro 2005.

SOUZA, Marco Aurélio. **Antropofagia e Irararana de Sosígenes Costa**. Revista de cultura #21/22 – Fortaleza, São Paulo – fevereiro/março de 2002.

TEIXEIRA, Ana Lúcia. **A letra e o mito. Contribuições de Pau Brasil para a consagração bandeirante nos anos de 1920**. RBCS vol.29 nº 86, 2014.

TIRYAKIAN, Edward A. **For Durkheim: Essays in Historical and Cultural Sociology (Rethinking Classical Sociology)**. Editora Ashgate Publishing, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **ARAWETÉ, os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed. 2015.

_____. **O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo**. Rev. bras. psicanál [online]. 2010, vol.44, n.4, pp. 15-26.

_____. **“Saque e dádiva”**. Revista Azougue, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade. Vol 1**. Editora: UNB, 2012.

_____. **Ciência e política: duas vocações**. Editora: Cultrix. São Paulo, 2011.

WOOD Jr, Thomaz. et. CALDAS, Miguel P. **Antropofagia organizacional**. Revista de Administração de Empresas São Paulo, v. 38, n. 4, p. 6-17, São Paulo: 1998.